



Tiedekunta/Osasto □ – Fakultet/Sektion – Faculty Valtiotieteellinen tiedekunta		Laitos – □ Institution – Department Politiikan ja talouden tutkimuksen laitos	
Tekijä□□ □ – Författare – Author Jutta Väkeväinen			
Työn nimi□□ – Arbetets titel – Title Etiikan tutkimuksen funktio Aristoteleella ja Nikomakhoksen etiikan tulkintaperinteet			
Oppiaine – Läroämne – Subject Käytännöllinen filosofia			
Työn laji□□ – Arbetets art – Level Pro Gradu	Aika□□ – Datum – Month and year 10/2010	Sivumäärä□□ – Sidoantal – Number of pages 73	
Tiivistelmä□□ – Referat – Abstract			
<p>Käytännöllisen filosofian historian alaan kuuluva Pro Gradu -tutkielmani pyrkii vastaamaan kysymykseen, mikä on etiikan tutkimuksen funktio Aristoteleen Nikomakhoksen etiikassa. Tarkastelen Nikomakhoksen etiikan tulkintaperinteitä ja erityisesti Aristoteleen etiikan egoistisesta perusluonteesta käytyä keskustelua.</p> <p>Tutkimuksessa kyseenalaistan oletuksen, että etiikan teorian funktio Aristoteleella olisi ollut sama kuin mikä se modernissa etiikassa on. Tutkimuksessani totean antiikin etiikan ja modernin moraalikäsitteen erot ja tuon esiin sen, kuinka helposti modernit Aristoteles-kommentaattorit lankeavat anakronismiin. Tämä tulee esiin egoismi-keskustelussa ja siinä, millaisia asioita keskustelun osapuolet vaativat Aristoteleen etiikalta tai olettavat etiikan teorian sisältävän. Keskustelu Aristoteleen etiikan egoismista toimii esimerkkinä, jonka kautta valoitetaan modernien tulkintaperinteiden ongelmia.</p> <p>Tutkimuksessa päädytään kumoamaan ongelmallisena tulkintaperinne, jonka mukaan Aristoteleen eettinen naturalismi voisi tarjota rationaalisen perustan etiikalle. Myös perinteinen käsitys Aristoteleen etiikan teorian funktiosta hylätään ja päädytään esittämään että Aristoteleen etiikka on perusluonteeltaan erottamatonta politiikasta ja antiikin kreikan kaupunkivaltion poliittisesta rakenteesta. Tämän johdosta kyseenalaistetaan vakavasti mahdollisuus soveltaa Aristoteleen etiikkaa moderniin maailmaan. Johtopäätöksenä on, että Nikomakhoksen etiikka on enemmänkin lainsäätäjille/valtiomiehille (tai sellaiseksi aikoville) suunnattua asiantuntijakirjallisuutta kuin yksityiselle ihmiselle hänen omassa elämässään vastauksia tarjoava opas. Etiikan teorian tarkoituksena on näyttää lainsäätäjille kokonaiskuva, mihin suuntaan heidän tulisi lainsäädännöllään kansalaisia ohjata.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords Käytännöllinen filosofia, filosofia -- antiikki, etiikka			

Etiikan tutkimuksen funktio Aristoteleella ja *Nikomakhoksen etiikan* tulkintaperinteet

Jutta Marika Väkeväinen

Helsingin yliopisto

Valtiotieteellinen tiedekunta

Käytännöllinen filosofia

Pro Gradu-tutkielma

Lokakuu 2010

SISÄLLYS

1 JOHDANTO	4
2 HYVE-ETIIKKA, EUDAIMONISTINEN ETIIKKA, UUSARISTOTELISMI	9
2.1 Hyve-etiikan käsite antiikin kreikassa ja modernissa kielenkäytössä	9
2.2 Uusaristotelismin nousu ja modernit suuntaukset	10
2.3 Antiikin etiikan tulkintaperinteet	12
3 ARISTOTELEEN ETIIKAN MODERNIT TULKINNAT	18
3.1 Inklusivistinen luenta Aristoteleen etiikasta	18
3.2 Generalismi vs. Partikularismi, eettinen naturalismi ja etiikan ensimmäiset periaatteet	19
Aristoteles-kiistojen kohteena	19
3.3 Rationaalinen perusta etiikalle Aristoteleelta?	22
4 ANTIIKIN ETIIKKA VS. MODERNI MORAALI	28
4.1 Sosiaaliset ja kielelliset erot etiikan taustalla	29
4.2 Moderni on useiden traditioiden tuote	31
4.3 Agentti- vs. tekokeskeisyys etiikan teorian rakenteena	33
4.4 Modernit vaatimukset etiikan teorialle: teorian rakenne ja funktio	35
4.5 Hyveellisyys ja halut	37
5 ARISTOTELEEN ETIIKKA: EETTISTÄ EGOISMIA VAI EI ETIIKKAALAINKAAAN?	41
5.1 Eettinen egoismi antiikin etiikan piirteinä?	41
5.2 Eettinen egoismi teorianä	42
5.3 Egoismi-keskustelu Aristoteleen ympärillä	43
5.3.1 Yksi ajatus liikaa	44
5.3.2 Yksi ajatus liian vähän	49
5.3.3 Eudaimonistisen etiikan egoistisuus	51
5.4 Ei etiikkaa lainkaan?	54
6 ETIIKAN FUNKTIO ARISTOTELEELLA	57
6.1 Eettisen luonne Aristoteleella	57
6.2 Etiikan tutkimuksen ja tutkimuskohteen luonne	58

6.3 Etiikan tutkimuksen päämäärä	62
6.4 Etiikan teorian tehtävä ja eettisen ajattelun poliittisuus Aristoteleella	65
7 LÄHTEET	71

1 JOHDANTO

”Historical study of ancient ethics, however, is more elusive and difficult than historical study of ancient physics, or logic; for the perspectives and reasoning are not disputed in their very nature as our ethical perspectives are. Thus when we study ancient ethical theories, we cannot avoid reflecting on our own expectations as to what an ethical theory is.” (Annas 1993, 3.)

Annas kritisoi teoksensa esipuheessa osaa nykyisestä antiikin etiikan teorioita koskevasta keskustelusta siitä, että kirjoittajat ovat tuoneet mukanaan - kyseenalaistamattomina - omat odotuksensa koskien sitä, mikä etiikan teoria on ja mitä sen tulisi tehdä. Annas suosittaa, että ennen kuin ryntäämme joko kiittämään tai kritisoimaan antiikin etiikan teorioita siitä, mitä ne meidän mielestämme tekevät, meidän tulisi kysyä itseltämme onko tämä ylipäänsä sellainen asia, jota antiikin eettisten teorioiden kirjoittajat edes pitivät etiikan tehtänä. (Annas 1993, 3.)

Tämä tutkielma on osaltaan vastaus Annasin esittämään haasteeseen Aristoteleen *Nikomakhoksen Etiikan* osalta. Tarkastelen tässä työssä *Nikomakhoksen etiikassa* esitetyn eettisen teorian luonnetta ja siitä käytyä keskustelua sekä keskustelua jakavia tulkintalinjoja. Tarkasteluni johtaa kysymään: onko Aristoteleen etiikkaa mahdollista tai tarkoituksenmukaista tarkastella eettisenä teoriana sanan nykyisessä merkityksessä vai johtaako tämä anakronismiin ja olisiko jokin muu tapa tarkastella Aristoteleen etiikkaa tarkoituksenmukaisempi? Pyrin löytämään vastauksen kysymykseen, mikä etiikan teorian luonne ja päämäärä on Aristoteleella, ja miten tämän ymmärtäminen vaikuttaa, tai miten sen pitäisi vaikuttaa, Aristoteleen etiikan tulkintoihin.

Taustaksi tälle tarkastelulle tulen käsittelemään antiikin eudaimonististen etiikan teorioiden ja modernin etiikan suhdetta, samoin kuin *Nikomakhoksen etiikan* ympärillä käytyä keskustelua ja sen keskeisimpiä kiistakohtia. Olennaista tulee olemaan Aristoteleen etiikan tulkintaperinteiden valottaminen ja näissä tulkintaperinteissä esiintyviin ongelmiin puuttuminen. Tässä työssä esimerkkinä käyttämäni keskustelu Aristoteleen etiikan egoistisuudesta, siis väitteet että Aristoteleen etiikan teoria on eettistä egoismia, osoittaa, kuinka oikeaan osuva Annasin esittämä haaste on. Egoismikeskustelussa, jota tulen tässä työssä käyttämään esimerkkinä Aristoteleen modernien

tulkitsijoiden ongelmista, on selvästi nähtävissä kuinka keskustelun keskiössä ei niinkään ole se, mitä Aristoteles sanoo etiikasta, vaan se, mitä modernien tulkitsijoiden mielestä Aristoteleen täytyy sanoa etiikasta, jotta kyseinen teoria olisi ylipäänsä etiikan teoria. Sillä, kuten Broadie (2006) huomauttaa ”...many of our central preoccupations in ethics are with questions on which, for one reason or another, Aristotle has little or nothing to say.” Lisäksi ”...because so much of what he has to say in the NE tends to seem to us extraordinary sensible as well as illuminating we can easily fail to absorb how unusual some of his presuppositions are by today's philosophical standards.” (Broadie 2006, 342.) Huomioon ottaen laajan Aristoteleen etiikkaa kommentoivan kirjallisuuden, näihin kysymyksiin on osoitettu yllättävän vähän mielenkiintoa. Annas käsittelee ongelmaa laajemmalla, koko antiikin etiikan teorioiden tasolla, myös Garver ottaa huomioon antiikin ja nykyajan välisen etäisyyden ja sen seuraukset. Kuitenkin on löydettävissä suuret joukot Aristoteleen etiikkaa kommentoivaa, kritisoivaa tai sen lähtökohdakseen ottavaa kirjallisuutta, jossa aihetta ei käsitellä.

Egoismi-keskustelu tuo näkyviin myös Aristoteleen etiikan tulkintaperinteiden erot. Tämä keskustelu liittyy laajempaan kiistelyyn antiikin etiikan teorioiden luonteesta sekä kysymykseen ovatko antiikin eudaimonistiset etiikan teoriat yksi ryhmä moraaliteorioita muiden joukossa vai kenties jotain aivan muuta, vaihtoehtoinen tapa ymmärtää moraali. Egoismi-keskusteluun osallistuneista kirjoittajista Julia Annas esittelee tämän kysymyksen ja pohtii sitä jonkin verran, muut eivät. Muiden kirjoittajien teksteistä käy ilmi, että he pitävät antiikin eudaimonistisia etiikan teorioita yhtenä tyyppinä moraaliteorioiden joukossa sekä nykyisiin etiikan teorioihin verrannollisena, olettaen, että antiikin eudaimonistisiin teorioihin voidaan soveltaa nykyisissä keskusteluissa käytettäviä käsitteitä. Annas ottaa teoksensa (1993) erääksi teemaksi sen kysymyksen tutkimisen, onko antiikin ja nykyisillä moraaliteorioilla sama kohde. Esitellessään aihetta hän viittaa B. Williamsin teokseen *Ethics and the Limits of Philosophy*, jossa kysymys on tuotu esiin, ja sanoo ”...it has been commonly assumed in many discussions in the last two decades that ancient ethics, centring on virtue, represents a distinct alternative to modern morality, rather than just a type of moral theory.” (Annas 1993, 121). Toisaalta esimerkiksi Hursthouse (2001) pitää modernia hyve-etiikkaa yhtenä kolmesta eettisen ajattelun pääsuunnasta. Toisaalta on taas laajemmin Aristoteleen etiikkaa kommentoivan Eugene Garverin (2006) edustama linja, jonka mukaan antiikin maailma eroaa niin suuresti omastamme, että voimme käsitellä Aristoteleen etiikkaa

vain historiallisena teoriana, kuten antiikin fysiikkaakin. Nykypäivään sitä ei voi soveltaa. Kysymys eudaimonistisen etiikan teorian luonteesta liittyy myös kysymykseen anakronismista, sillä käsitys etiikan luonteesta heijastuu siihen, mitä käsitteitä ja miten tulkitsijat katsovat voivansa käyttää sortumatta anakronismiin.

Selvittäessäni näitä kysymyksiä tulen taustoittamaan tarkastelua kuvaamalla antiikin, tässä tapauksessa antiikin kreikan klassisen ja hellenistisen ajan, eettistä ajattelua ja vertaamalla antiikin etiikan teorioita moderneihin etiikan teorioihin rakenteellisella ja teorioiden funktioiden tasolla. Osana tarkastelua tulen käyttämään Williamsin esittämää erottelua eettisen ja moraalisen välillä (1985, erit. kpl 10). Moraalisuus on kapeampi käsite, joka kattaa tietyn osan eettistä ajattelua, nimittäin sen, joka ”...focuses upon the concept of obligation, regarding it as the only kind of truly moral consideration.” Kantia pidetään tällaisen moraalin ensisijaisena puolestapuhujana. (Williams 1985, 174, 196.) Etiikka taas on laajempi käsite, joka käsittää monenlaista eettistä harkintaa, toki myös velvollisuudet, mutta yhtälailla toiminnan hyvät seuraukset, teot ja hyveet. Williamsin mukaan

”Morality should be understood as a particular development of the ethical, one that has a special significance in modern Western culture. It peculiarly emphasizes certain ethical notions rather than others, developing in particular a special notion of obligation, and it has some peculiar presuppositions.” (Williams 1985, 6.)

Tulen tässä työssä käyttämään antiikin eettisestä ajattelusta nimenomaan käsitettä 'eettinen', yllämainitussa laajassa merkityksessä. Modernista etiikasta puhun myös etiikkana, pitäen sitä moraalialaajempänä käsitteenä. Poikkeen paikoin tästä käytöstä siellä, missä käyttämäni lähteet käyttävät näitä käsitteitä muulla tavalla, jonka muuttaminen muuttaisi olennaisesti heidän sanomansa merkitystä. Yksi tarkastelemistani kysymyksistä tulee olemaan juuri se, kattavatko antiikin etiikan teoriat ja nykyinen eettinen ajattelu likipitään saman alueen.

Antiikin, myös Aristoteleen, etiikassa olennainen on eudaimonian käsite, jonka tässä työssä jätän systemaattisesti kääntämättä paitsi siellä, missä käyttämieni lähteiden käännösratkaisut vaikuttavat olennaisesti niissä esitettyihin tulkintoihin. Kreikan sana "eudaimonia" käännetään usein onnellisuudeksi (engl. happiness), hyvinvoinniksi (engl. well-being) tai kukoistamiseksi (engl. flourishing). Kaikilla näillä käännöksillä, sekä suomeksi että englanniksi, on omat ongelmansa, joista seuraavaksi esittelen Hurstousen englanninkielisiin käännöksiin esittämät ongelmat. Käännösten

ongelmallisuuden takia olen päätenyt käyttämään tässä tutkielmassa termiä "eudaimonia" sellaisenaan, kääntämättä sitä. Hursthouse pitää ongelmana kukoistamisen (flourishing) käsitteessä, jota esim. Broadie (2006) käyttää, sitä, että myös kasvit voivat kukoistaa, mutta vain rationaalinen olento voi olla *eudaimôn* (adjektiivi johdettu käsitteestä eudaimonia). Suurimmaksi ongelmaksi 'onnellisuuden' (happiness) käytölle eudaimonian käännökseenä Hursthouse mainitsee sen, että normaalissa nykyisessä kielenkäytössä ja ymmärryksessä onnellisuus yhdistyy johonkin, mikä on subjektiivisesti määritettyä. On subjektin itsensä asia päättää, onko hän onnellinen tai onko hänen elämänsä kokonaisuutena ollut onnellinen, tätä ei voi kukaan muu päättää, eikä asianosainen subjekti voi olla tästä erehtynyt. Verrattuna kukoistukseen ero tulee selvästi esille: voin ajatella että kukoistan, fyysisesti tai psyykkisesti, ja olla siinä väärässä. Vastaavasti ihminen voi olla erehtynyt siitä, onko hänen elämänsä *eudaimôn*, joko siksi että pettää itseään tai koska hänellä on virheellinen käsitys eudaimoniasta. (Hursthouse 2007, 6.) Kukaan ei kuitenkaan sanoisi että jollakulla on virheellinen käsitys onnellisuudesta, ja lienee harvinaisempaa sekin, että joku pettäisi itseään sen suhteen, onko onnellinen. Varsinkin suomenkielen 'onnellinen' yhdistyy tavanomaisessa kielenkäytössä tunnetilaan. Myös Parry (2009, 3) toteaa että useimmiten englannin sana 'happiness' viittaa tunteeseen. Hursthousen mukaan eudaimonia on arvotettu onnellisuuden käsite, jonkinlaista "todellista" onnellisuutta: "...the sort of happiness worth seeking or having." (Hursthouse 2007, 6). Näistä ongelmista huolimatta 'onnellisuus' on ollut melkolailla vakiintunut käännösratkaisu kreikan eudaimonialle, mutta juuri näiden ongelmien takia jätän sen tässä työssä kääntämättä.

Etsiessäni vastausta siihen, mikä on eettisen tutkimuksen luonne ja tehtävä Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikassa*, lähdän liikkeelle hyve-etiikan käsitteestä. Taustaksi työlle esittelen modernia uusaristotelismia sekä antiikin etiikan nykyisiä tulkintaperinteitä. Tästä etenen Aristoteleen etiikan moderneihin tulkintoihin kolmannessa pääluvussa. Keskeisten tulkintakiistojen valottamisen jälkeen siirryn neljännessä pääluvussa vertaamaan antiikin etiikan teorioita moderniin moraalifilosofiaan. Viidennessä pääluvussa palaan Aristoteleeseen kysyen, onko Aristoteleen etiikka eettistä egoismia vai ei etiikkaa lainkaan. Tässä luvussa analysoin käytyä egoismikeskustelua; siinä esiintyvien ongelmien johdosta päädyn kysymään, onko Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikka* etiikkaa ylipäänsä ja jos on, niin mikä sen funktio on Aristoteleella. Työni

kuudes pääluku keskittyy Aristoteleen etiikan luonteen, etiikan tutkimuksen luonteen ja etiikan teorian tehtävän valottamiseen.

2 HYVE-ETIIKKA, EUDAIMONISTINEN ETIIKKA, UUSARISTOTELISMI

2.1 Hyve-etiikan käsite antiikin kreikassa ja modernissa kielenkäytössä

Käsitettä hyve-etiikka (virtue ethics) on yleisesti käytetty nimeämään antiikin etiikan teorioita; lisäksi sitä käytetään nimityksenä modernista eettisen ajattelun suuntauksesta, joka nähdään kolmantena normatiivisten etiikan teorioiden suuntauksena deontologisten ja konsekventalististen teorioiden rinnalla. Antiikin etiikan teorioista on käytetty myös nimitystä eudaimonistinen etiikka. Muitakin mahdollisia käsitteitä löytynee, mutta selvitän näitä kahta käsitettä seuraavaksi. Lisäksi on syytä kiinnittää huomiota alustavasti modernin hyve-etiikan tai uusaristotelismin historiaan ja sisältöön, jotta tiedämme mistä puhumme kun näitä käsitteitä jatkossa käytämme. Seuraavassa paneudun lyhyesti näihin.

Sihvola (1994) käyttää käsitettä 'eudaimonistinen etiikan teoria' kuvaamaan sellaisia etiikan teorioita, joissa etiikan keskeisenä tehtävänä nähdään olevan onnistuneen ihmiselämän edellytysten erittely. Sihvolan mukaan kaikki antiikin kreikan etiikan teoriat Sokrateesta hellenistisiin koulukuntiin näkivät keskeisimmäksi kysymykseksi sen, miten ihmisen on elämänsä järjestettävä, jotta se olisi hyvä tai onnistunut. Sitä tavoitetta, jota kaikkien ihmisten katsottiin elämässään tavoittelevan, kutsuttiin käsitteellä eudaimonia.¹ Sihvolan mukaan nykyisiä eudaimonistia etiikan teorioita voidaan pitää kantilaisuuden edustaman deontologisen ja utilitarismin edustaman seurausetiikan vaihtoehtona. (Sihvola 1994, 10-11.) Sihvola ei eksplikoi, tarkoittaako hän tässä antiikin eudaimonistisia teorioita vai nykyisiä hyve-etiikan tai uusaristotelismin versioita, mutta koska nykyiset hyve-etiikan teoriat pohjaavat enemmän tai vähemmän antiikin teorioihin, niin pääasia lienee joka tapauksessa selvä: antiikin kreikasta juurensa löytävä eudaimonistinen tai hyve-etiikka on yksi nykyisen normatiivisen etiikan suuntaus muiden rinnalla. Myös esimerkiksi Hursthouse (2007, 1) esittelee modernin uusaristotelismin yhtenä normatiivisen etiikan kolmesta pääsuuntauksesta. Hursthouse käyttää käsitettä 'hyve-etiikka' sekä omasta modernista eettisestä teoriastaan että antiikin etiikan teorioista.

1 Eudaimonian käsitteestä kts. esim. Dover 1974, 174-175; Homiak 2003,3; Mäyrä 1997, 3. Eudaimonian käsitteen käännösongelmista kts. Hursthouse 2007,6; Parry 2009,3. Hursthousen mainitsemien ja myöhemmässä analyysissä korostuvien käännösongelmien takia en käännä eudaimonian käsitettä suomeksi tässä työssä vaan käytän sitä sellaisenaan.

Hursthousen mukaan lähes kaikki modernit hyve-etiikan muodot nojaavat antiikin hyve-etiikkaan vähintäänkin käyttämällä sen kolmea keskeistä käsitettä, jotka ovat hyve, käytännöllinen järki ja eudaimonia. Vaikka ymmärrys niistä on kasvanut modernin hyve-etiikan tunnettuuden parantuessa, niin silti vain moderniin filosofiaan tutustunut lukija on vaarassa tulkita niitä väärin. Keskeisiä kysymyksiä hyve-etiikassa on 'millainen ihminen minun tulisi olla ja kuinka minun tulisi elää'. Olennaista on myös hyveet, moraalinen luonne, moraalikasvatus, käytännöllinen viisaus, ystävyys ja yhteisöllisyys, eudaimonia ja emotioiden rooli moraalisessa elämässä. (Hursthouse 2007, 1-2.) Olennainen ero, kun verrataan tätä Hursthousen hyve-etiikan luonnehdintaa yllä olevaan Sihvolan eudaimonistisen etiikan luonnehdintaan, on se, että Sihvolan määrittelyssä keskiöön nostetaan eettisen toimijan elämä kokonaisuudessaan, Hursthouse taas nostaa tämän rinnalle toimijan luonteen ja (luonteen)hyveet. Tämä heijastanee myös teorioita kuvaamaan käytettyjen käsitteiden eroja; toisessa painotetaan eudaimoniaa, joka on onnistuneen elämän päämäärä, toisessa toimijan hyveellistä luonnetta. Tulen tässä työssä käyttämään näitä käsitteitä tilanteen mukaan rinnakkain ja tarkoitan näillä likimain samaa. Moderneista eudaimonistisista/hyve-etiikan teorioista käytän myös käsitettä uusaristotelismi varsinkin Hursthousen kohdalla, joka pohjaa oman etiikan teoriansa vahvasti Aristoteleen etiikkaan ja käyttää siitä itsekin termiä ”neoaristotelism”.

2.2 Uusaristotelismin nousu ja modernit suuntaukset

Modernia hyve-etiikkaa voidaan nykyään pitää yhtenä kolmesta normatiivisen etiikan suuntauksesta, mutta tilanne ei ole ollut tällainen vielä pitkään. Esimerkiksi Annas (1993, Introduction) ja varsinkin Williams (1985) esittelee normatiivisen etiikan pääsuuntauksina vain deontologiset teoriat ja konsekventalismen, modernia hyve-etiikkaa ei näissä teoksissa nähdä vielä näiden suuntausten varteenotettavana vaihtoehtona. Annas (1993, 450) myös mainitsee modernien hyve-etiikan teorioiden kehittymättömyyden.

Kasvaneen kiinnostuksen hyve-etiikkaan kahden modernin normatiivisen etiikan suuntauksen (konsekventalismi ja deontologiset teoriat) vaihtoehtona Annas ajoittaa

seitsemänkymmentäluvun lopusta eteenpäin. Kasvanut kiinnostus antiikin etiikkaan, erityisesti Aristoteleen eettiseen teoriaan on Annasin mukaan seurausta kasvaneesta kiinnostuksesta hyve-etiikkaan. Esimerkkeinä antiikkiin (ja Aristoteleeseen) kohdistuneen kiinnostuksen noususta hän mainitsee MacIntyren (1981 ja 1988) sekä Williamsin (1981 ja 1985) teokset. (Annas 1993, 4.)

Lännström (2006) esittää yhdeksi syyksi kasvaneelle kiinnostukselle Aristoteleen etiikkaan tarpeen löytää rationaalinen perusta etiikalle.² Anscombe argumentoi artikkelissaan *Modern Moral Philosophy* (1958) että sekä utilitarismi että deontologiset teoriat ovat kyvyttömiä antamaan eettisille säännöille normatiivista voimaa ilman jumalallista lainantajaa ja ehdotti, että Aristoteles voisi tarjota naturalistisen perustan etiikalle. Lännströmin mukaan kasvava Aristoteles-tutkimus ja uusaristotelismi on osaltaan vastausta tähän haasteeseen, ja varsinkin varhaisemmassa vaiheessa uusaristotelismille oli ominaista olettaa Aristoteleen pystyvän tarjoamaan tällaisen perustan etiikalle.³ (Lännström 2006, 2-3.) MacIntyre (2004, 74-84, 90, 140) nimittää tätä etiikan rationaalisen perusteltavuuden hanketta valistuksen hankkeeksi ja katsoo sen epäonnistuneen. Myös Garver (2006, 124) kritisoi Anscomben yritystä sillä hän katsoo Aristoteleen etiikan olevan yhtä sidottu antiikin polikseen kuin deontologiset teoriat ovat jumalalliseen lainantajaan.

Kuten todettu, viimeistään 1980-luvulta alkaen eudaimonistinen ja hyve-eettinen lähestymistapa on saavuttanut uutta suosiota. Sihvola jakaa nykyiset hyve-eettiset suuntaukset kahteen ryhmään, jotka esittelen tässä Sihvolan tekemän jaottelun perusteella. Ensinnäkin on konservatiivinen hyve-etiikka, jonka tunnetuin edustaja on Alasdair MacIntyre, ja johon ryhmään myös Allan Bloom kuuluu. Nämä kirjoittajat suuntautuvat valitustajattelua vastaan ja sanoutuvat irti valistuksen universaalin rationaalisuuden ideaalista. MacIntyre esittää antiikin Ateenan vaihtoehdoksi modernille eettiselle kakofonialle, jossa moraalikieli on menettänyt merkityksensä koska yhteisölliset käytännöt ovat modernista elämästä kadonneet. MacIntyre asettuu jyrkästi myös kulttuurirelativismia vastaan; yhtenäisen eettisen kokemuspohjan tarjoajaksi tarvitaan uskonnollista auktoriteettia, josta käy esimerkiksi katolinen kirkko. Tämä modernin hyve-etiikan suuntaus on erityisesti Yhdysvalloissa liittynyt avoimesti

2 Kts. lisää esim. Williams 1985, luvut 3 ja 4 sekä MacIntyre 2004, luku 4.

3 Tähän aiheeseen palataan luvussa 3.3 keskusteltaessa Aristoteleen eettisen teorian mahdollisuudesta tarjota rationaalinen perusta etiikalle.

poliittiseen konservatismiin. (Sihvola 1994, 11-12.)

Toinen modernin hyve-etiikan suuntaus on esimerkiksi Martha Nussbaumin ja Julia Annasin edustama liberaali uusaristotelismi, jossa on pidetty tärkeänä yhteyden säilyttämistä liberaaliin valistustraditioon pitämällä kiinni valistuksen universaalisuuden ja kriittisen rationaalisuuden ideoista. Etiikan universaalia perustaa ei rakenneta metafyyssisen ihmiskuvan varaan kuten Aristoteles tekee, vaan eettisen keskustelun lähtökohtana tässä suuntauksessa pidetään yhteisiä ja tunnistettavia inhimillisiä peruskokemuksia, jotka jokainen ihminen kohtaa elämässään. Nämä peruskokemusten alueet liittyvät inhimillisen elämän rajoituksiin kuten kuolevaisuuteen, ruumiillisuuteen, resurssien niukkuuteen ja kykyyn tulla toimeen näiden rajoitusten kanssa. Hyveet ymmärretään ihmiselle luonteenomaisiksi toiminnan muodoiksi vastauksena kysymykseen, miten menetellä silloin kun kohdataan näihin peruskokemusten alueisiin liittyviä ongelmia. Suurta huomiota tässä traditiossa on kiinnitetty myös tunteiden ja emootioiden merkitykseen. (Sihvola 1994, 13-15.)

2.3 Antiikin etiikan tulkintaperinteet

Modernin hyve-etiikan eri suuntausten tavoissa lukea ja tulkita Aristotelesta on eroja, samoin eroja löytyy näiden uusaristoteelikkojen ja heidän kriitikkojensa tavoissa lukea ja tulkita Aristoteleen teoksia. Aristoteles-tulkintoja on esitetty pitkään ja paljon,⁴ mutta nykyisten tulkintakiistojen takaa on löydettävissä kaksi toisistaan eroavaa näkemystä etiikan luonteesta, jotka esittelen seuraavaksi Whiten (1995) mukaan. Näiden näkemysten erojen ymmärtäminen on avainasemassa myöhempien antiikin etiikan tulkintaperinteiden ja -kiistojen analyysia varten.

Modernin antiikin tutkimuksen alettua 1700-luvun lopulla syntyi kaksi antiikin etiikan tulkintasuuntausta, jotka White on nimennyt kantilaisesksi ja hegeliläiseksi tulkinnaksi. Nämä perustuvat vastaavasti kahteen erilaiseen näkemykseen etiikan luonteesta. Kantilainen näkemys etiikasta on dualistinen: sen mukaan on olemassa kaksi toisistaan erillistä järkeilyn mallia. Toinen näistä, prudentiaalinen ajattelu, tavoittelee yksilön omaa etua, hyvää, onnellisuutta ja hyvinvointia, toinen taas on eettinen harkinta. Nämä

4 Kts. Esim. Bejczy (ed.) 2008: *Virtue Ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nichomachean Ethics, 1200-1500.*

kaksi järkeilymallia ovat toisistaan riippumattomia, niitä ei voi palauttaa toisiinsa ja lisäksi, koska ne ovat toisistaan irrallisia, ne voivat olla ratkaisemattomassa konfliktissa keskenään. Tällaisessa tilanteessa henkilön on valittava kumpaa näistä seuraa, sillä molempien noudattaminen yhtäaikaaisesti ei ole mahdollista. Silloinkin kun nämä eivät ole konfliktissa, on filosofin mahdollisesti silti valittava kumpaa pitää perustavampana. Kantilainen tulkinta antiikin etiikasta olettaa tämän näkemyksen mukaisesti näiden kahden harkinnan tyyppin olemassaolon. Kantilaisen tulkinnan mukaan antiikin kreikan etiikka on eudaimonistista siinä merkityksessä, että se pitää henkilön ainoana rationaalisena päämääränä tämän omaa onnellisuutta. Kantilaisesta näkökulmasta katsottuna eudaimonistinen etiikka siten tunnistaa dualismista vain toisen puolen - nimittäin sen harkinnan tyyppin, joka tavoittelee yksilön omaa onnellisuutta - eikä tunnista eettisen harkinnan itsenäistä pakottavaa voimaa. Kantilaisen tulkinnan pääelementti on, että eudaimonistinen etiikka epäonnistuu ottamaan huomioon mitään muuta kuin henkilön oman onnellisuuden kun se ohjaa henkilön toimintaa. Sen tulisi tunnistaa, että eettisellä harkinnalla on omantyyppisensä oikeutus, joka ei nojaa henkilön omaan etuun tai onnellisuuteen, ja joka voidaan asettaa vastakkain henkilön oman hyvän ja onnellisuuden kanssa, ja jonka tällaisessa tilanteessa tulisi olla vahvempi kuin nämä. (White 1995, 259-260.) Palaan myöhemmässä egoismi-keskustelun analysoinnissa tähän antiikin etiikan tulkintaperinteeseen, sillä tämän suuntauksen mukainen ajatusketju on mahdollista tunnistaa monen Aristoteles-kritiikin taustalta.

Hegeliläinen etiikan näkemys taas kiistää kantilaisen näkemyksen oletettaman dualismin olemassaolon. Kiistämällä tämän se myös kiistää kantilaisen näkemyksen näkemän mahdollisen konfliktin näiden kahden harkinnan tyyppin välillä. ”On the Hegelian View, however, happiness is from the start conceived as so constituted that the broader considerations (eettinen ajattelu) are in harmony with it.” (Emt. 260). White erottaa kaksi päätyyppiä hegeliläisestä näkemyksestä: fusionismin ja inklusivismin. Fusionismin mukaan yksilön oma eudaimonia on jollainlailla identtinen toisten edun ja /tai eettisen harkinnan kanssa. Inkusivismin mukaan yksilön eudaimonia ”in some sense ”includes” these two things.” (Emt. 260). Myös hegeliläisen tulkinnan mukaan kreikkalainen etiikka on eudaimonistista. Kuitenkin tämän tulkinnan mukaan, hegeliläisen näkemyksen mukaisesti, tämä ei aiheuta minkäänlaista konfliktia eettisen tai altruistisen harkinnan kanssa. Hegeliläinen tulkinta, Whiten mukaan, sanoo yksinkertaisesti että antiikin etiikka hyväksyy hegeliläisen näkemyksen etiikasta, toisin

sanoen se ei ole kantilaisen näkemyksen mukaisen dualismin ja konfliktin olemassaoloa. (Emt. 260-261.)

Whiten mukaan 1900-luvun alkupuoliskolla kantilainen tulkinta antiikin kreikan etiikasta oli yleinen anglo-amerikkalaisten filosofien keskuudessa. Uusaristotelismin ja modernin eudaimonistisen etiikan kannatuksen kasvun myötä myös kritiikki kantilaista tulkintaa kohtaan on voimistunut ja hegeliläisen tulkinnan suosio antiikin etiikan kommentaareissa on vastaavasti kasvanut. Hegeliläisen näkemyksen kahdesta eri pääsuunnasta, joita ovat inklusivismi ja fusionismi, inklusivismi on Whiten mukaan ollut 1980- ja 1990-luvulla suositumpi erityisesti Aristoteles-tulkitsijoiden keskuudessa. (Emt. 261-262.) Selvennän seuraavaksi sitä, mitä White tarkoittaa inklusivismilla.

White katsoo inklusivismiin sisältyvän kaksi teesiä. Ensimmäisen teesin mukaan yksilön eudaimonia/onnellisuus

”...”includes”, as in some sense ”parts” or ”constituents”, a plurality of activities and states of affairs – not (standardly) the feelings occasioned in oneself by them, but the very activities and states of affairs in the external world themselves.” (Emt. 262).

Toisen teesin mukaan näiden yksilön eudaimoniaa konstituovien osien joukkoon sisältyy altruistinen ja eettisten standardien mukaan toimiminen. Koska onnellisuus (eudaimonia) sisältää sen kaltaisia asioita kuin toisten etu tai altruistinen toiminta, niin eudaimonismi ei ole vastustettavalla tavalla egoistista kuten se kantilaisen tulkinnan mukaan on. Koska jos onnellisuus sisältää altruistisen toiminnan ja eettisten normien noudattamisen, niin sen tavoittelemisen on silloin myös sen sisältämien osien mukaan toimimista. Siten onnellisuuden tavoittelu on harmoniassa eettisen harkinnan kanssa. Joten vaikkakin antiikin etiikan teorioiden voidaan sanoa olevan ”formaalisesti” egoistisia, koska yksilön lopullinen päämäärä liittyy häneen itseensä, niin ne eivät ole milläänlailla ”substantiaalisesti” egoistista, koska tämä yksilöön itseensä liittyvä päämäärä sisältää eettisiä ja altruistisia osatekijöitä. (Emt. 262.)

Se Aristoteles-luenta etiikasta, jota inklusivistinen tulkinta on pyrkinyt kumoamaan, on ollut, että Aristoteleen etiikan teoriassa eudaimonia on yhtä kuin filosofiseen kontemplaatioon omistettu elämä (vrt. esim. Nagel 1972, kokoelmassa Rorty 1980). Tämän tulkinnan mukaan eettisten hyveiden harjoitus elämän sisältönä on vasta toiseksi parhain elämisen malli, minkä on katsottu tekevän Aristoteleen etiikasta

substantiaalisesti egoistista. Inklusivistinen tulkinta on pyrkinyt kumoamaan tämän, ja Whiten mukaan inklusivististen tulkintojen yksi pääasiallinen motiivi on ollut halu osoittaa että Aristoteleen etiikka ei ole tuomittavalla tavalla egoistista. (Emt. 263.) Sillä mikäli paras ihmiselämä olisi vain kontemplatiiviseen aktiviteettiin omistautunutta, niin silloin olisi mahdollista saavuttaa eudaimonia eläen itsekkäästi jättämällä huomiotta eettinen harkinta, kuten Lännströmin kehittämä ns. paha teoreetikko tekee.⁵ White huomauttaa, että yritykset osoittaa ettei Aristoteleen etiikka ole egoistista ovat lähteneet liikkeelle usein juuri inklusivistiselta perustalta. Tähän ryhmään White lukee Julia Annasin, John Cooperin, Terence Irwinin ja Bernard Williamsin. (Emt. 263.)

Lännström taas kritisoi juuri kehittämänsä pahan teoreetikon hahmon avulla tämän tulkintaperinteen *ergon*-argumentin luentaa.

”The trouble begins when we look to him prove that eudaimonia is not just conative but normative and that it includes the virtues. The function argument provides a plausible account of normative eudaimonia.” (Lännström 2006, 94-95.)

Argumentilla on kuitenkin Lännströmin mukaan kaksi olennaista rajoitusta. Ensinnäkään se ei osoita, että tällätavoin konstruoitu (normatiivinen) eudaimonia on se päämäärä, jota minun tulisi elämässäni tavoitella. Skeptikko ja paha teoreetikko voivat helposti todeta että Aristoteles olettaa heidän hyväksyneen normatiivisen eudaimonian korkeimmaksi päämääräkseen, mitä he eivät ole tehneet. Aristoteles sanoo, että vain henkilö, jolla on eettiset hyveet, näkee, että normatiivinen eudaimonia on se, mitä tavoitella. Se, mikä jää näyttämättä, ja mitä Lännströmin mukaan Aristoteles ei osoita, on että meillä on vakuuttavia syitä tehdä tästä korkeimmasta päämäärästä meidän oma päämäärämme. Toiseksi Aristoteleen *ergon*-argumentti perustuu käsitteelliseen linkkiin *areteen* ja *ergonin* välillä, joka ei pidä eettisen hyveen ja *ergonin* välillä. Argumentti ei osoita että hyveellinen on parempi kuin se, joka keskittyy omien intressiensä ajamiseen ajatellen että ”...genuine human excellence is the intelligence and strength needed to further one’s own selfish ends. It also does not not refute the bad theorician’s view that theoretical wisdom is the only important and intrinsically valuable kind of human excellence.” (Lännström 2006, 94-95.) Kuten Lännström muuaallakin toteaa (emt. 68) niin jos Aristoteles yrittäisi puolustaa etiikka argumentoimalla että se on välttämätöntä eudaimonialle, niin tämä onnellinen mutta ei-eettinen teoreetikko olisi vakava uhka hänen argumentilleen. Onnellisuus olisi tavoite, eettisyys keino, ja ei-eettinen

5 Kts. Lännström 2006, 5-7 ja erityisesti luku kolme, 49-69.

teoreetikko olisi löytänyt toisen, ja ylivoimaisen⁶ keinon päästä tähän tavoitteeseen. Aristoteles ei kuitenkaan yritä Lännströmin mukaan puolustaa etiikkaa olettamalla että se on keino päästä ihmiselämän tavoitteeseen. Pikemminkin Aristoteles pitää eettistä hyvettä osana tätä tavoitetta argumentoiden että meidän täytyy tavoitella eettistä sen itsensä takia ja elämän kokonaisuuden tavoite toteutuu sitä kautta. Eettinen hyve ei ole vain instrumentaalisesti arvokas. Tämä tarkoittaa toisaalta sitä, että pahan teoreetikon polku ei ole vaihtoehtoinen tie tähän päämäärään, mutta myös sitä, kuten Lännström huomauttaa, että paha teoreetikko ei ylipäänsä tavoittele tätä päämäärää. (Lännström 2006, 68-69.)

Lännströmin mukaan viimeaikojen (siis nykyinen) hyve-etiikka etenee niin, että se puolustaa eettisenä olemista koska se on välttämätön osa eudaimoniaa. Tällainen luenta Aristoteleesta on myös ollut aiemmin yleinen, kuten on huomautettu (Irwin, reeve ym.) Tämän luennan mukaan Aristoteles pitää eudaimoniaa ensisijaisena käsitteenä ja johtaa hyveen käsitteen siitä. Hyveet ovat ominaisuuksia jotka edistävät onnellisuuttamme. Kuitenkin Lännström pyrkii kumoamaan tämän luennan, väittäen että kyseinen luenta ymmärtää väärin Aristoteleen näkemyksen eudaimonian ja hyveiden välisestä suhteesta. Pikemminkin kuin käyttää hyvettä keinona onnellisuuden saavuttamiseen, Aristoteles Lännströmin mukaan ”... insisting that the good man acts for the sake of virtue no less than for the sake of happiness.” Kuten muualla on todettu, niin hyveellinen on hyveellinen juuri siksi että jalo on hänen toimintansa päämääränä ja hänen ymmärryksensä muista tavoitteista on muotoutunut tämän mukaisesti. Hän ei tavoittele jaloa keinona saavuttaa onnellisuus – tällöin hän ei olisi hyveellinen vaikka tekisikin hyveellisiä tekoja – vaan hän tavoittelee jaloa sen itsensä takia. (Lännström 2006, 100-101.) Toisinsanoen, hyveellisyys ei ole välttämätön osa eudaimoniaa, kuten se tulkintaperinne joka pyrkii kumoamaan ns. Intellektuaalisen näkemyksen eudaimoniasta, on argumentoinut. Toisaalta Lännström ei myöskään hyväksy sitä luentaa, että Aristoteleella eudaimonia on yhtä kuin kontemplaatioon omistettu elämä, koska tämä mahdollistaisi ns. Pahan teoreetikon hahmon hyväksyttävyyden. Lännström katsoo, että näissä molemmissa tulkintaperinteissa on ongelmana eudaimonian käsitteen ottaminen ensisijaiseksi. Oikeampi järjestys Aristoteleen etiikassa on hyveellisyyden nostaminen itseisarvoiseksi, jonka ymmärtämisestä ja noudattamisesta seuraa normatiivinen eudaimonia. Tämän verran tämän tulkintaperinteen esittelyä riittää tämän

6 Vrt. EN X.kirja.

tutkielman tarkoitukseen⁷; keskustelua antiikin etiikan tulkitsemisesta egoistiseksi jatkan Aristoteleen etiikan teorian osalta luvussa 5.

⁷ Harmonisoivan tulkinnan historiasta ja virheellisyydestä koskien kreikkalaista kulttuuria kts. White 1995, 264-265.

3 ARISTOTELEEN ETIIKAN MODERNIT TULKINNAT

Yllä on esitelty lyhyesti sekä nykyisiä hyve-etiikan suuntauksia että antiikin etiikan tulkintaerimielisyyksien taustalta löytyviä näkemyseroja. Seuraavaksi keskityn Aristoteleen nykytulkintojen kiistakohtiin.

3.1 Inklusivistinen luenta Aristoteleen etiikasta

White (1995) huomauttaa, samassa hengessä Lännströmin (2006, 95, 115-117) kanssa, että vaikkakin Aristoteles hyväksyy jonkinlaisen inklusivistisen näkemyksen eudaimoniasta, niin on täysin eri asia väittää että Aristoteles hyväksyy sen tarkoituksenaan argumentoida joko että hänen eudaimonistinen teoriansa ei ole vastustettavaa egoismia tai että oman eudaimonian tavoittelu on täysin harmoniassa eettisen ja altruistisen⁸ ajattelun ja toiminnan kanssa. Whiten mukaan Aristoteles nimenomaan ei hyväksy inklusivistista näkemystä (siellä missä sen hyväksyy) tästä hänelle usein attribuoitusta syystä; harmonisoivassa tarkoituksessa. (White 1995, 265.) White tekee huomautuksensa tarkoituksenaan kiistää inklusivististen tulkintojen oletama harmonia yksilön oman hyvän ja laajemman eettisen harkinnan perusteella. White tukeutuu tässä EN:n lukuihin 9.8 ja 10.6-8, joissa hänen tulkintansa mukaan Aristoteles

”...recognizes a conflict between one’s own good and the broader considerations (eettinen harkinta), and both passages indicate, I would say, that he is not trying to establish a harmony between these two things, as a harmonizing inclusivistic interpretation would have him do.” (Emt. 262.)

Whiten (1995) oman Aristoteles-tulkinnan mukaan sekä kantilainen että hegeliläinen näkemys Aristoteleen etiikasta on osittain väärä. Tämän kannan perusteluna White kumoaa sekä kantilaisen että hegeliläisen tulkinnan tekemiä oletuksia. Toisaalta Aristoteles ei anna eudaimonian jokaiselle elementille, joista se koostuu, arvoa vain ja ainoastaan eudaimonian osatekijänä. Koska Aristoteleella eettinen ja altruistinen toiminta ovat myös itseisarvoisia, hän ei usko niiden olevan oikeutettuja ainoastaan sen takia, miten ne kontribuivat yksilön omaa eudaimoniaa. Ne eivät ole vain itsekkään prudentiaalisen ajattelun aspekteja. Toisaalta Aristoteles ei myöskään Whiten tulkinnan

⁸ Vrt. myös Annas 1993, 225-226 käsitteiden 'egoismi' ja 'altruismi' käytöstä antiikin etiikan teorioiden yhteydessä.

mukaan ajattele yksilön oman hyvinvoinnin olevan täysin harmoniassa eettisen ja altruistisen ajattelun kanssa. Whiten mukaan eettiset vaatimukset voivat Aristoteleella joskus joutua konfliktiin yksilön oman edun kanssa. Whiten mukaan tässä tilanteessa Aristoteleen hyveellinen ajaa, ainakin joskus, omaa etuaan, siinä merkityksessä että ”... friend’s good does not override one’s own good, at least in this case, where the two conflict and *to kalon* is not to be evenly shared by all.” (White 1995, 281). Kuten edellisestä sitaatista tulee ilmi, tilanne jossa White ajattelee Aristoteleen hyveellisen henkilön ajavan omaa etuaan, toimivan egoistisesti, on siis tilanne jossa kaksi hyveellistä ystävästä molemmat tavoittelevat toiminnallaan sitä, mikä on *kalon* (jaloa), ja vain toinen voi tämän saada. Tämän motiivin – teen itse sen hyveellisen teon, mistä saan suurimman määrän jaloa osakseni – White katsoo nostavan esiin kysymyksen substantiaalisesta egoismista. (White 1995, 275-276, 281.) Lisäksi tässä on kiinnitettävä huomiota siihen, että White tässä samaistaa eudaimonian yksilön omaan etuun ja eudaimonian tavoittelun prudentiaaliseen ajatteluun eettisen ja altruistisen vastakohtana kantilaisen tulkinnan mukaisesti. Kritisoidessaan hegeliläistä harmonisoivaa tulkintaa White näkee ongelmaksi, juuri kuten kantilaisen tulkinnan edustajat näkevät, sen, että Aristoteleen hyveellinen henkilö osoittaa itselleen suurimman määrän hyvää, joka on hyveellisiä ja jaloja tekoja, ja sen tähden luopuu rahasta ja nautinnosta ja mielihyvin uhraa rahaa ystäviensä hyväksi koska tulee itse siten jalommaksi. Palaan kysymykseen siitä, onko tällainen toiminta pahaa ja vastustettavaa egoismia, luvussa 5.3.2. Toisaalta White ei ota huomioon niitä tapauksia, jotka Aristoteles tuo esiin (kts. erityisesti EN III.9.luku), joissa on jaloa antautua kuolemaan. Näissä taas hyveellinen henkilö toimii omaa etuaan vastaan siinä mielessä, jos hengissä pysymisen katsotaan olevan aina yksilön etu.

3.2 Generalismi vs. Partikularismi, eettinen naturalismi ja etiikan ensimmäiset periaatit Aristoteles-kiistojen kohteena

Toisenlainen Aristoteleen etiikan tulkintakiista liittyy väittelyyn etiikan ensimmäisten periaatteiden saavuttamisesta ja toisaalta tämä taas liittyy keskusteluun Aristoteleen teorian osien soveltamisesta nykyajan eettiseen keskusteluun. Mikäli katsotaan, että Aristoteleen etiikkaa ei voida ymmärtää ilman hänen ei-eettisiä teoksiaan, siis jos Aristoteleen etiikan teorian katsotaan olevan riippuvainen ei-eettisistä teorian osista,

niin onko mahdollista ottaa käyttöön Aristoteleen etiikan teorian niitä osia, muusta kokonaisuudesta irrotettuina, jotka sopivat moderniin eettiseen keskusteluun.

Kristjánsson (2007) nimeää Irwinin tulkinnan Aristoteleen etiikasta foundationalistiseksi, tarkoittaen sitä, että Irwinin mukaan emme voi ymmärtää Aristoteleen etiikkaa tai politiikkaa ilman hänen ei-eettisiä teoksiaan, sillä niissä argumentoidaan ne ensimmäiset periaatteet, mistä eettiset ja poliittiset johtopäätökset ovat riippuvaisia. Myös Garver (2006, 2-3) on tällä kannalla, katsoen metafysiikan ja politiikan välttämättömiksi etiikan ymmärtämiselle; johdonmukaisesti Garver myös tekee tästä sen johtopäätöksen, että emme voi käyttää Aristoteleen etiikkaa osana nykyistä eettistä teoriaa. Kristjánssonin mukaan Reeve menee vielä Irwiniäkin pidemmälle: etiikan ensimmäiset periaatteet saadaan pikemminkin *nous'n* kuin fronesiksen kautta, ja siten ne ovat ehdottoman tieteellisen tiedon aluetta. Reeve jopa vastustaa käsitystä etiikasta erityisen epäeksaktina tieteenä, koska tietomme eettisistä universaaleista voi olla aivan yhtä tieteellistä ja eksaktia kuin tietomme fysiikasta, biologiasta tai mistä tahansa muusta tieteestä (science). (Kristjánsson 2007, 37.)

Palaamme aiheeseen luvussa 6.2 Aristoteleen tiedekäsityksen käsittelyn yhteydessä.

Irwinin tulkinnan mukaan Aristoteles on eettinen naturalisti, joka perustaa normatiiviset väitteensä tosiasioihin ihmisluonnosta (Kristjánsson 2007, 37). Toisaalta Hursthouse, joka on moderni hyve-etiikan edustaja, perustaa uusaristoteelisen etiikan teoriansa nykyisiin tieteellisiin tosiasioihin ihmisluonnosta. Hursthouse esittää, että toisin kuin kriitikot ovat väittäneet, eudaimonia modernissa hyve-etiikassa on moraalikäsite, mutta ei vain tätä. Väitteet siitä, mikä konstituoi ihmisten kukoistamista, eivät kyllä vapaina riippumatta tieteellisistä tosiasioista koskien sitä, millainen ihminen on, sen enempää kuin väitteet koskien norsujen kukoistamista ovat vapaita eläintieteellisistä tosiasioista koskien sitä millaisia eläimiä norsut ovat. Hursthousen mukaan molemmissa tapauksissa kukoistamisväitteiden totuus riippuu osaltaan siitä, millaisia eläimiä kyseessäolevat otukset ovat, mitkä ovat niiden kyvyt, halut ja kiinnostuksen kohteet. Nykytiede tukee käsitystä ihmisistä sosiaalisina olentoina, jotka, samoin kuin norsut ja sudet, elävät laumoissa ja joiden luonnolliset impulssit eivät suuntaudu vain oman nautinnon ja hengissäsäilymisen turvaamiseen vaan ovat myös yhteistoiminnallisia ja altruistisia. Siten tämän kannan mukaan hyveellinen toiminta on ihmiselle luontaista. (Hursthouse 2007, 10-11; kts. lisää Hursthouse 2001 luvut 9-11.)

Kristjánssonin (2007, 37) mukaan Irwinin tulkinnassa Aristoteles on lisäksi eettinen generalisti, jolle tietyt asiat ovat aina, tilanteesta riippumatta, jaloja ja oikein. Viime vuosina Irwinin kaltaiset generalistiset tulkinnat Aristoteleen etiikasta on haastanut partikularistinen näkemys, jota edustavat esimerkiksi Nussbaum, McDowell ja Vasilou. Hursthousen Kristjánsson sijoittaa jonnekin generalismin ja partikularismin välimaastoon. Partikularistisen tulkinnan mukaan fronesiksen käyttö on joustavaa tilanteen ominaispiirteiden tulkintaa pikemminkin kuin jonkin eettisen teorian soveltamista tilanteesta toiseen. Partikularistisen näkemyksen mukaan "morality considers the structure of moral reality to be best captured by sensitivity to particular situations rather than by any system of moral theory/theories." Toisin kuin generalismi, jonka mukaan tietty ominaisuus tai ominaisuudet, aina kun ne ilmenevät, lasketaan tietynlaisen toiminnan tai reaktion hyväksi, niin partikularismin mukaan sama ominaisuus voidaan jossain olosuhteissa laskea eettisesti hyväksi ja joissain toisissa huonoksi. (Emt. 37-39.)

Esittelen tässä vielä lisäksi Hursthousen kannan Kristjánssonin mukaan, joka on siis puoliväliin sijoittuva generalismi-partikularismi debatissa, koska se selventää joitakin Aristoteleen etiikkaan liittyviä tulkintakiistoja. Hursthousen mukaan partikularistit menevät etiikan anti-codifiability-väitteissään liian pitkälle. Toisaalta tämä ei ole Hursthousen mukaan keskeinen kiistanaihe, vaan keskeistä ovat väitteet, joiden Aristoteleen suuhun laittamisen oikeutuksen Hursthouse kiistää. Näitä ovat a) että fronimoksen erityinen tieto, jonka avulla hän tekee päätöksensä oikein, on "susceptible of codification in rules apt for serving as major premises in practical syllogisms" ja b) että nämä säännöt voi täysin ymmärtää myös sellainen henkilö, jolta puuttuu *fronesis* (ja siten myös täysi hyve). (Emt. 39.) Nämä väitteet, jotka Hursthouse kiistää, liittyvät sekä etiikan luonteesta käytyyn keskusteluun että niihin Aristoteles-tulkintoihin, joissa Aristoteleen katsotaan voivan tarjota yksiselitteinen perusta etiikalle, parhaassa tapauksessa sellainen, jonka sisäistämällä kuka vain rationaalinen agentti ymmärtää, että hänen kannattaa toimia eettisesti. Menen tähän tulkintakiistaan seuraavaksi. Sen eriävät kannat selvitettyämme olemme päässeet askelen lähemmäs sitä, mitä etiikka on Aristoteleella.

3.3 Rationaalinen perusta etiikalle Aristoteleelta?

Lännström esittelee teoksensa (2006) johdannossa yhtä Aristoteleen etiikan tulkintaperinnettä, jota mm. Ross, Williams ja Irwin edustavat. Tämän perinteen mukaan Aristoteles tarjoaa yksiselitteisen perustan etiikalle⁹; perustan tarjoava argumentointi lähtee liikkeelle joukosta ihmisluontoa koskevia tosiasioita, mukaan lukien ihmisen luonteenomaisen toiminnan (*ergon*) kuvaus. Sitten, tarkasteltuaan näitä tosiasioita Aristoteles kysyy millaista hyvä elämä olisi tällaisille olioille ja kehittää tämän pohjalta eudaimonian käsitteen: *eudaimoon*¹⁰ on sellainen elämä, jonka tulisi toimia tavoitteenamme (*telos*). Sitten Aristoteles argumentoi, että hyveet ovat ominaisuuksia, jotka edistävät eudaimoniaamme. Nämä ovat välttämättömiä ehtoja; emme voi olla *eudaimoon* olematta hyviä. Meidän kaltaisemme oliot haluavat olla *eudaimoon*, joten meidän täytyy olla hyveellisiä. Kuka vain rationaalinen olento, joka ymmärtää tämän linkin hyveellisyyden ja eudaimonian välillä, näkee että hänellä on hyvä syy toimia eettisesti. Tämä Aristoteleelle attribuoitu argumentti perustuu tosiasioihin, jotka ovat kenen vain rationaalisen ihmisen nähtävissä, ja siten Aristoteleen argumentti vakuuttaa kenet vain rationaalisen ihmisen. (Lännström 2006, 3.)

Lännströmin (2006, 3-4) mukaan yllä kuvatun kaltainen luenta Aristoteleen etiikasta on ollut yleinen aiemmin, ”In W.D.Ross’s view, for instance, Aristotle views actions as morally right if and only if they bring us closer to the human good.” Vastaavasti Lännströmin mukaan Frederic Copleston argumentoi Aristoteleen käyttävän ihmisen luonnollisia taipumuksia etiikan perustuksina. Myös Williamsin mukaan Aristoteleen pyrkimyksenä on ”ground ethical life in well-being...” (Esim. “...why Aristotle’s *Ethics* still serves as the paradigm of an approach that tries to base ethics on considerations of well-being and of a life worth living.” Williams 1985, 34.) Myös Terence Irwin kuuluu Lännströmin mukaan tähän tulkintalinjaan argumentoidessaan, että Aristoteles johtaa hyveen käsitteensä ihmisen olemuksesta, nimittäin siitä tosiasiasta että olemme rationaalisia agentteja:

” Once we understand what it means to be a human being, then, we can show what the good life is for such a being, and we can show any rational human agent that the virtues play a crucial role in that life. This gives a reason to act ethically that should persuade

9 Vrt. Anscomben väite, luku 2.2.

10 Adjektiivi sanasta eudimonia.

all rational human beings; if they do not act ethically, they will not be able to live the good life that they want to live.” (Lännström 2006, 4.)

Irwinin argumentaation mukaan rationaalisen agentin luonteen/olemuksen harkinta osoittaa, että hänen täytyy kehittää kykyjään voidakseen toteuttaa omaa olemustaan. Kykyjen kehittämiseen kuuluu eettisyyden kehittäminen. Siten Aristoteleen argumentista vakuuttuakseen ei tarvitsisi Irwinin mukaan olla saanut tiettyä kasvatusta joka olisi opettanut rakastamaan jaloa, vaan riittäisi että rationaalinen agentti ajattelee itseään rationalaisena agenttina. (Lännström 2006, 94.) Lännström kuitenkin kiistää Irwinin päättelyn oikeellisuuden kiistämällä kykyjenkehittämiskelele tämän argumentista¹¹. (Kts. lisää Lännström 2006, 94-95.) Myös Hursthouse on vastaan sitä ajatusta että muu kuin *fronimos*, jolla on täydellinen hyve, voisi ymmärtää eettisesti oikeaa päättelyä (Kts. luku 3.2, Vrt. myös Kristjánsson 2007, 39.). Kuten luvussa 2.3 todettiin, *ergon*-argumentti perustuu käsitteelliseen linkkiin *areteen* ja *ergonin* välillä, joka ei päde eettisen hyveen ja *ergonin* välillä. Tällä argumentaatiolla voi omaa kantaansa puolustaa myös paha teoreetikko, joka kiistää linkin eettisen hyveen ja *ergonin* välillä, eikä edes tavoittele sitä modifioitua eudaimoniaa jota hyveellinen tavoittelee. Hyveellinen henkilö kyllä näkee hyveellisyyden ja normatiivisen eudaimonian välisen yhteyden, mutta ei-hyveellinen ei edes tavoittele tätä normatiivista eudaimoniaa eikä näe syytä miksi hänen tulisikaan.

Toisenlainen, uudempi ja aavistuksen skeptisempi Aristoteles-luentaperinne on se, mitä Annas ja Nussbaum edustavat: he ovat edellisten kanssa yhtä mieltä siitä, että Aristoteleen etikan argumentointi lähtee tosiasioista, jotka koskevat ihmisolentoja, mutta heidän mukaansa nämä tosiasiat eivät ole arvoneutraaleja, vaan enemmänkin tosiasioita koskien sitä, mikä on ihmisille tärkeää ihmisluonnossa. Myöskään Hursthouse ei pidä eudaimonian käsitettä arvoneutraalina. Tällöin ei ole mahdollista rakentaa sellaista argumenttia etiikan puolesta, joka vakuuttaisi kenet vain rationaalisen vastustajan. (Lännström 2006, 4.) Kuitenkin sekä Annas että Nussbaum kuuluvat valistuksen perinnöstä kiinnipitävään tulkintaperinteeseen¹², joten heiltä löytyy tendenssi pitää kiinni etiikan rationaalisuuden perustelun projektista, toisin kuin MacIntyre (Vrt. MacIntyre 2004).

Kolmas ryhmä on ne kirjoittajat, jotka ajattelevat, että Aristoteles ei ole sen enempää

¹¹ Vrt. luku 2.3 edellä.

¹² Vrt. Sihvolan jaottelu luvussa 2.2.

kykenevä kuin halukaskaan argumentoimaan etiikan perustusten puolesta tavalla, jota uusaristoteelikot Anscomben jälkeen ovat kaivanneet. Tähän ryhmään Lännström sijoittaa niin Richard Krautin, John McDowellin kuin itsensäkin. (Lännström 2006, 4.) McDowell

”... argues that Aristotle simply is not intrested in proving to Thrasyarchus or any other bad man that Aristotle is right and they wrong, and he suggests that we would do well by following Aristotle here.” (emt. 4.)

Myös Kraut (2006) on samoilla linjoilla Lännströmin kanssa:

“Justification, as it is sometimes conceived, is an attempt to find common ground with a real or imagined intellectual opponent, and to derive the proposition whose justification is in question from that real or hypothetical consensus.” (Kraut 2006, 76.)

Kenen vain, joka hyväksyy lähtökohtaoletukset, tulisi vakuuttua johtopäätöksestä, joka on niistä oikein johdettu. Mutta Krautin mukaan Aristoteles ei etsi tämänkaltaista justifikaatiota eettiselle teorialleen. Sillä Kraut esittää, että se, mitä Aristoteles etsii, on ”...a way we can assure *ourselves* (not someone who might or does disagree with us) that whatever changes we make in our practical beliefs, as a result of inquiry, are changes for the better.” Tämän tulkinnan mukaan, jota Kraut ja Lännström edustavat, eettinen tutkimus on Aristoteleella yritys tulla viisaammaksi käytännön asioista, eikä sen tarkoituksena ole vakuuttaa todellista tai imaginaarista vastustajaa. Se on osa eettisen toimijan omaa intellektuaalista ja moraalista kehitystä, ”... not an attempt to convince a hypothetical skeptic or to bring it about that more people think and act as one does.” (Kraut 2006, 76-77, 94-95.) Tämän Krautin tulkinnan mukaan etiikan luonne Aristoteleella on jossain olennaisessa merkityksessä eri, kuin mitä eettisen tutkimuksen luonne modernissa filosofiassa on ollut. Kuitenkin tämä Krautin tulkinta on olennaisilta osin yhteensopiva sen kanssa, mitä Aristoteles sanoo käytännöllisten ja teoreettisten tieteiden luonteesta¹³.

Kraut ja Lännström eivät ota kantaa etiikan rationaalisen perustan etsimishankkeeseen sinänsä, vaikka katsovat että Aristoteles ei tällaista perustaa etsi eikä tarjoa. MacIntyre taas katsoo koko hankkeen epäonnistuneen ja pitää paluuta Aristoteleeseen juuri siksi perusteltuna modernina etiikan hankkeena (Kts. MacIntyre 2004, 76-86, 145-147).

Kraut (2006) perustelee oman näkemyksensä Aristoteleen justifikaation käsitteellä. Se, että teoria ei voi vakuuttaa ketä vain rationaalista olentoa, ei ole Aristoteleella yksin

13 Näistä lisää luvussa 6.2? Etiikan tutkimuksen ja tutkimuskohteen luonteesta Aristoteleella.

eettisen teorian ominaisuus. Mikään teoria ei voi vakuuttaa niitä, joilla on liian vähän käsiteltävän aiheen tuntemusta tai jotka eivät tunne aihetta lainkaan. (Kraut 2006, 94.) Siten etiikan teorian ei ole mahdollista vakuuttaa ketä vain rationaalista henkilöä etiikan kannattavuudesta, jollei tämä henkilö ole saanut vaadittavia taustatietoja soveltuvan kasvatuksen muodossa. Toisin sanoen palaamme Hursthousen väitteeseen että *ei-fronimos*, jolta puuttuu täydellinen hyve, ei voi ymmärtää eettistä päättelyä. Lisäksi Kraut esittää, että eettinen teoria ei ole puutteellinen vaikka se ei tarjoakaan sellaisia argumentteja hyvästä ja pahasta, jotka jokaisen rationaalisen henkilön pitäisi hyväksyä niiden propositioiden pohjalta jotka henkilö jo hyväksyy. Tämä olisi puute eettisessä teoriassa Krautin mukaan vain siinä tapauksessa, että ainoa syy etsiä justifikaatiota olisi saada vastustajan näkemykset kumottua. Mutta kuten edellä esitettiin, niin Krautin luennan mukaan Aristoteleen jursifikaation tavoitteena ei ole vakuuttaa niitä, jotka ovat kanssamme eri mieltä tai käännäyttää kuvitteellisista skeptikoista hyviä ihmisiä, vaan Aristoteleen etiikka on ”...an attempt to get outside oneself and to learn from others, but its goal is to achieve justified *self*-assurance, not consensus.” (Kraut 2006, 95.)

Lännström (2006) päätyy samankaltaiseen lopputulokseen kuin Kraut; että Aristoteleen etiikan tavoitteena ei ole tarjota sellaista perustelua eettisyydelle jonka kuka vain rationaalinen henkilö hyväksyisi, mutta Lännström päätyy tähän lopputulokseen toista tietä kuin Kraut. Hänen argumentointinsa perustuu Aristoteleen tekemään (EN I.3.1095a1-13) rajaukseen siitä, ketkä ovat sopivia etiikan opiskelijoiksi, ja siihen, mikä tämän rajauksen perustana on.

“The impossibility of an argument for ethics that would persuade all rational beings that they should be ethical does not make conversation about ethical matters superfluous. It does mean, however, that the list of possible participants must be limited to those who already love the fine and who have their desires under some sort of control.”
(Lännström 2006, 7.)

Lännström väittää, että *Nikomakhoksen etiikka* on kirjoitettu ylläkuvatunlaiselle yleisölle, tarkoituksena parantaa heidän itseymmärrystään ja auttaa heitä tulemaan paremmiksi ihmisiksi. Pelkät argumentit eivät voi tehdä ketään paremmaksi, mutta jos halu tulla paremmaksi on olemassa, argumentit voivat auttaa tämän päämäärän saavuttamisessa. Aristoteles osoittaa teoksensa mainitunlaiselle yleisölle, koska Lännströmin mukaan hän tietää, että eettisen teorian täytyy lähteä liikkeelle etiikan sisältä, sillä se ei muualtakaan voi lähteä liikkeelle.¹⁴ Tästä syystä voimme selittää

¹⁴ Vrt. Williams 1985, 93.

etiikan roolin hyvässä elämässä vain sellaiselle henkilölle, joka jo käsittää että hänen tulisi olla eettinen, mutta emme sellaiselle, joka vakavasti kyseenalaistaa tämän. (Länström 2006, 7, 116.) Länströmin mukaan

”...an Aristotelian view of moral goodness and education implies that proof is not forthcoming because it indicates that proof would be impossible. Attempted proofs would either beg the question or defend ethics as an instrumental good and neither is acceptable.” (Emt. 117).

Näiden eri tulkintakiistojen, jotka valottavat Aristoteleen tulkinnoista käytyjä kiistoja, esittelyn ja erittelyn kautta olemme päässeet yhteen tulkintaperinteeseen, joka esittää, että Aristoteleen etiikan teoksen tarkoituksena ei ole tarjota etiikalle perustaa, jonka kuka vain rationaalinen henkilö voisi hyväksyä. Vaikka muut saman tulkintakiistan osapuolet toivovat löytävänsä Aristoteleelta naturalistisen perustan etiikan teorialle, niin Aristoteles ei itse asiassa ole lainkaan kiinnostunut tällaisen perustan etsimisestä tai edes skeptikkojen ja Thrasymakhoksien kanssa kiistelemisestä, vaan Aristoteleella etiikka on ennenkaikkea eettisen toimijan oman henkilökohtaisen kasvun prosessi. Etiikan tutkimus ja siihen perehtyminen voi auttaa sitä, joka on kiinnostunut tulemaan vielä hyveellisemmäksi kuin jo on. Tässä tulkinnassa on päästy hyvin olennaisesti kiinni antiikin etiikan agentti-keskeiseen luonteeseen, josta lisää seuraavassa pääluvussa, missä verrataan antiikin ja nykyajan etiikanteorioiden ominaispiirteitä. Agenttikeskeisyyden lisäksi tämä tulkinta tavoittaa joitakin olennaisia piirteitä Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikasta*, kuten juuri sen, miten Aristoteles rajaa kuulijakuntansa. Tätä, ja Aristoteleen eksplisiittisiä tutkittavan aiheen luonnehdintoja vasten esimerkiksi Reeven näkemys etiikan luonteesta Aristoteleella on huomattavan outo. Samoin oletukset siitä, että Aristoteles ajattelisi tarjoavansa Anscomben haluaman kaltaista perustaa etiikalle, jonka kuka vain rationaalinen henkilö voi hyväksyä. Jos Aristoteles ajattelisi tarjoavansa tällaista, niin mitä syytä hänen olisi rajata kuulijakunnastaan pois suuri joukko varmastikin rationaalisia henkilöitä, joilla ei vain ole tarpeeksi elämäkokemusta ja ikää, tai jotka ovat saaneet vääränlaisen kasvatuksen. Näiden tulkintakiistojen solmukohtien eksplikointi on jo johtanut meidät Aristoteleen etiikan luonnetta koskevien kysymysten äärelle. Mutta ennenkuin uppoudumme niihin tarkemmin, on syytä tarkastella joitakin olennaisia eroja antiikin ja modernin etiikan käsityksen välillä sekä kysymystä siitä, voiko antiikin etiikan teorioita pitää etiikan teorioina missään modernissa merkityksessä hyväksyttävässä mielessä. Tämän tarkastelun jälkeen palaan tässä luvussa esitettyyn tulkintaan etiikan luonteesta

Aristoteleella ja esitän sitä vastaan esitettyä kritiikkiä sekä tarkastelen sen vaihtoehtoja.

4 ANTIIKIN ETIIKKA VS. MODERNI MORAALI

”Aristotle's account of the virtues, with regard to courage, for instance, or self-control, seems very recognizable; in other respects it belongs to another world.” (Williams 1985, 35).

Yksi Aristoteleen etiikan tulkintakiistoihin pureutumisen kannalta välttämätön erottelu on antiikin etiikan ja modernin etiikan erottaminen toisistaan sen kaltaisten asioiden suhteen kuin millainen rakenne etiikan teorialla on, mikä on teoria, mikä on etiikan teorian funktio, mitä on eettisyys/moraalisuus jne. On ilmeistä, että moderni ja antiikin ajattelu eroavat näiden asioiden suhteen toisistaan ainakin jossain määrin. Yhtä ilmeistä on, että jos ajattelun eroja ei tiedosteta, on suuri vaara ajatutua harhateille esimerkiksi Aristoteleen etiikan tulkinnoissa, kuten tämän tutkimuksen johdannossa Annasin suulla todettiin. Tässä luvussa tarkastellaan pääpiirteissään eroja antiikin ja modernin eettisen ajattelun ja etiikan teorioiden välillä, keskittyen kuitenkin antiikin etiikan teorioista lähinnä Aristotelesta koskeviin huomautuksiin. Lisäksi tässä luvussa sivutaan kysymystä siitä, ovatko antiikin etiikan teoriat etiikan teorioita sanan modernissa merkityksessä. Varsinaisesti tätä aihetta käsitellään seuraavassa luvussa antiikin etiikan teorioiden egoismi-tulkinnan mahdollisesti varteenotettavana vaihtoehtona.

Annas (1993) esittää, että modernille etiikalle on ominaista - nyt jo hieman vanhentuneen käsityksen mukaan, onhan Annasin teos seitsemäntoista vuoden takainen - että vaihtoehtoina nähdään joko konsekventalismi tai deontologinen etiikka. Etiikan kohde nähdään näissä molemmissa hyvin kapea-alaisena, mikä on johtanut moniin outoihin teorioihin, jotka eivät enää vastaa arkikäsitystämme siitä, mikä on tärkeää elämässämme. Toisin kuin moderni kantilainen, valistuksesta periytyvä moraalikäsitys,

”Ancient ethics ... is not based on the idea that morality is essentially punitive or corrective, 'the notion that morality is a life harassed and persecuted everywhere by 'imperatives' and disagreeable duties, and that without these you have not got morality.'” (Annas 1993, 4.)

Etiikan teoriat eivät oleta moraalisuuden olevan erityisen raskasta ja vaativaa, vaan pikemminkin näkevät moraalisen näkökulman sellaisena, jonka ihminen omaksuu normaalin kehityksensä kulussa. Teoriat keskittyvät ihmisen elämään kokonaisuutena ja hänen luonteeseensa, käytännölliseen järkeen ja tunteisiin. Kaikki nämä piirteet ovat

Annasin mainitsemille moderneille suuntauksille marginaalisia, antiikin teorioissa taas keskeisiä. (Emt. 4.) Annas esittää näkökulmansa korostetun vastakkainasettelevasti; jo Annasin teoksen julkaisuajankohtana on ollut vallalla käsitys modernista hyve-etiikasta kolmantena tienä, varteenotettavana deontologisen etiikan ja konsekventalismin vaihtoehtona (Hursthouse 2003, 1-2). Lisäksi, kuten Hursthouse (2003, 2) toteaa, nämä kaksi perinteistä suuntausta ovat hyve-etiikan nousun jälkeen muokanneet omia teorioitaan kokonaisvaltaisempaan ja enemmän ihmisen luonteen ja käytännöllisen järjen tärkeyden huomioivaan suuntaan.

Kuitenkin myös moderni hyve-etiikka on modernia, ja siten eroaa tietyin paikoin paljonkin antiikin etiikan teorioista (Vrt. Garver 2006, 124. 126-127). Paneudun siis seuraavaksi joihinkin antiikkia ja modernia erottaviin tekojiöihin.

4.1 Sosiaaliset ja kielelliset erot etiikan taustalla

Kristjánsson (2007) käsittelee Aristoteleen eettistä teoriaa enemmänkin moraalikasvatuksen näkökulmasta, mutta tuo teoksensa johdannossa esiin huomionarvoisia näkökohtia Aristoteleen ideoiden soveltamisesta nykyiseen eettiseen keskusteluun. Ensimmäinen seikka, johon Kristjánsson kiinnittää huomiota, on lingvistinen: kreikan sanastolle ei ole olemassa sanatarkkaa käännöstä, meillä ei ole käsitteitä kaikille kreikan käsitteille, eikä kreikkalaisilla ollut käytössä kaikkia nykykeskustelun kannalta olennaisia käsitteitä. Kristjánsson kiinnittää huomionsa emotio-sanaston käännösongelmiin, mutta tämän tutkielman aihepiirin kannalta huomionarvoista ovat ennenkaikkea eudaimonia-käsitteen kääntämisestä syntyvät ongelmat ja toisaalta modernin 'moraali'-käsitteen sivumerkitykset, joita antiikin kreikkalaiset eivät tunnista. Kristjánssonin mukaan lingvistinen ongelma on kuitenkin ratkaistavissa kun tiedetään mitä milläkin käsitteellä on tarkoitettu ja käsitteiden merkitys saadaan siirrettyä käännökseen. (Kristjánsson 2007, 8.)

Toinen huomionarvoinen seikka on että sen lisäksi, että emotiot ovat mahdollisesti olleet nimetty ja yhdistyneet eri tavoin eri yhteiskunnissa, ne on mahdollisesti myös koettu eri tavoin ja eri yhteyksissä antiikin kreikan yhteiskunnassa, riippuen olemassaolevista yhteisöllistä tavoista. Esimerkiksi on väitetty, että antiikin kreikan

sosiaalinen maailma oli olennaisilta osin erilainen kuin meidän nykyinen länsimainen moderni sosiaalinen todellisuutemme. Antiikin kreikkalaiset olivat, tämän väitteen mukaan, ”preoccupied with concerns about rivalry, social standing and face-saving”. (Kristjánsson 2007, 8-9.) Esimerkiksi Garver (2006) ja MacIntyre (2004) ovat näillä linjoilla, vaikkakin tavat, joilla he katsovat antiikin kreikan yhteiskunnan eroavan omastamme eroavat. Tavallaan modernin ja antiikin maailman sosiaalisten ja kielellisten erojen suhteen ollaan samojen kulttuurirelativististen kysymysten äärellä kuin mitä eettiinen teoria joutuu kohtaamaan minkä tahansa nykyisenkin, länsimaisesta modernista / portmodernista yhteiskunnasta poikkeavan kulttuurin kanssa tekemisissä ollessaan. Olennaista tässä on myös se, nähdäänkö Aristoteleen etiikka tapasidonnaisena käyttäytymisnormistoa ohjaavana, vai jotakin universaalia ihmisyydestä tavoittavana. Kristjánsson lähestyy asiaa empiirisenä väitteenä, ja katsoo olevan todettavissa että antiikin kreikan yhteiskunnan eläjät olivat yhtälailla ”self-focused” tunteisiin kykeneviä kuin mekin (Kristjánsson 2007, 9).

Kolmas huomionarvoinen seikka on se, että antiikin kreikan yhteiskunnallinen järjestelmä erosi suuressa määrin omastamme ja että jotkut Aristoteleen teorian piirteet ovat sidottuja tähän järjestelmään, toiset taas muuten virheellisiä tai ongelmallisia nykyisen maailmankuvan kannalta. Kysymys onkin, tekeekö tämä siitä ”impossible to shear from his system any script from which we moderns might take our cues, without eliminating its coherence and emptying it of its substance.” (emt. 9). Yksi mahdollinen kanta asiaan on että

”Aristotle’s world was not today’s world of democratic citizens, nation states and corporations; any reconstructions of his views for modern consumption are mere interpretative constructs which say more about the interpreter than they say about Aristotle.” (Emt. 9).

Tämä on se kanta mitä Garver (2006, 126-128, 132) edustaa korostaessaan Aristoteleen etiikan olevan yhtä sidottu kaupunkivaltioon sosiaalisena todellisuutena kuin miten velvollisuusetiikka on sidottu jumalliseen lainantajaan. Garver (emt. 128) katsoo, että Aristoteleen etiikan olennainen osa on hyveen suhde lakiin ja lain asema kaupunkivaltiossa, mitä ei voida etiikan kokonaisrakenteesta irroittaa. Toisaalta, mikäli mikään, mikä muistuttaa Aristoteleen empiiristä essentialismia koskien ihmisiä, kuten Kristjánsson asian ilmaisee, pitää paikkansa, niin Aristoteleen soveltaminen moderneihin tilanteisiin ja pohdintoihin ei ole täysin järjetön anakronistinen yritys

(Kristjánsson 2007, 9-10).

4.2 Moderni on useiden traditioiden yhdistymisen tuote

Myös Annas (1993, 5) ottaa vakavissaan sen mahdollisuuden, että antiikin etiikan teoriat olisivat kuten antiikin fysiikan teoriat, meille hyödyttämiä tai mahdottomia hyväksyä. Annas tuo esiin kolme pääasiallista suurta eroa antiikin ja modernin etiikan välillä, joita esittelen tässä ja seuraavissa luvuissa. Ensinnäkin Annasin mukaan moderni eettinen ajattelu on useiden traditioiden tuote, ja antiikin eettisen perinnän ollessa yksi niistä.

Moderni eettinen ajattelu on useiden traditioiden tuote: siihen on sekoittunut piirteitä juutalais-kristillisestä uskonnollisesta ajattelusta, jossa Jumala jollakin tavalla takaa moraalisuuden, ja vielä voimakkaammin siinä on aineksia deontologisten ja konsekventalististen traditioiden teorioiksi systematisoimia ajatuksia: etiikan peruskysymykset liittyvät siihen, mitä ihmisen tulisi tehdä ja mitkä hänen velvollisuutensa ovat, tai etiikan peruskysymys on miten saada aikaan paras lopputulos. Vaikka nykyisessä eettisessä ajattelussamme onkin piirteitä, jotka liittyvät hyveisiin ja onnellisuuteen antiikin etiikan teorioiden mukaisessa merkityksessä, niin eettinen ajattelukehyksemme on tätä laajempi: emme eettisessä ajattelussamme keskity vain pelkuruuteen tai rohkeuteen vaan myös velvollisuuksiin ja pakkoihin sekä hyvien seurausten punnitsemiseen. Annas huomauttaa, että yllättävän monet näistä piirteistä löytyvät kyllä antiikinkin etiikan teorioista, mutta niiden rooli hyve-etiikassa on erilainen kuin modernissa eettisessä ajattelussa. (Annas 1993, 6.) Emme voi karistaa pois näiden traditioiden vaikutusta ja lähteä puhtaalta pöydältä etiikan ajatteluun Aristoteleen kanssa. Kuten Williams (1985, 49) sanoo, ”... no modern discussion can share the outlook of an ancient writer.” Toisaalta siis moderni eettinen ajattelu muodostaa laajemman kokonaisuuden, josta antiikin hyve-etiikka on vain yksi viipale. Saman asian kääntöpuolen tuo esiin Garver (2006): Aristoteleen retoriikka ja politiikka ovat erottamattomat osat hänen poliittista etiikkaansa, ja omaan ajatteluun sopivien osien ottaminen näiden muodostamasta kokonaisrakenteesta on virheellistä. Sillä Garverin mukaan Aristoteleen etiikka muodostaa hyvinkin järjellisen ja toimivan kokonaisrakenteen, joka toimii siinä maailmassa missä se on rakennettu. Mutta se maailma, missä Aristoteles on teoksensa kirjoittanut, ei ole sama kuin tämä maailma

jossa me elämme. Garver vetää Annasin esiintuoman ajatuksen äärimmäisiin johtopäätöksiin, sillä hänen mukaan me elämme eri maailmassa kuin Aristoteles emmekä voi tahtoa itseämme takaisin menneeseen. Vastaavasti kuin Macchiavelli osoitti, että pakanana oleminen kristinuskon valtaantulon jälkeen ei ole paluuta pakanallisiin hyveisiin vaan olemista pakana kristinuskoa vastaan (to be a pagan against christianity), niin aivan vastaavalla tavalla nykypäivän aristoteelikko ”would not be thinking with Aritstotle but thinking with Aristotle against contemporary science and morality”. (Garver 2006, 2-3.) Tämä tehnee selväksi Garverin kannan siitä, kuinka mahdotonta Aristoteleen teoriasta olisi karsia pois nykypäivään soveltumattomat osat ja jatkaa teorian kehittelyä jäljelle jääneistä osista. Kyseessä ei olisi enää Aristoteelinen etiikka.

Myös MacIntyre korostaa modernin eettisen keskustelun luonnetta kakofoniana, jossa kuuluvat jäänteet erilaisista, yhteismitattomista, historiallisista traditioista (Kts. lisää MacIntyre 2004, luvut 1-2). MacIntyre näkee kuitenkin ratkaisun tilanteeseen olennaisesti toisin kuin Garver, nimittäin valistuksen hylkäämisenä ja paluuna Aristoteleeseen, juuri siten kuin Garver pitää mahdottomana.

Tämä kiista liittyy aiemmin esiteltyyn foundationalistiseen kantaa liittyvään kysymykseen: onko Aristoteleen etiikan teorian toiminnalle välttämätöntä myös metafysiikka, politiikka tai retoriikan teoria? Ja jos ajatellaan, kuten Garver tai Irwin, että on, niin Aristoteleen ”soveltaminen” nykyaikaan käy mahdottomaksi Garverin kuvaamalla tavalla. Toisaalta on mahdollista ajatella, kuten Kristjánsson, että Aristoteleen teoria on osin vanhentunut, osin väärässä, mutta myös osin tavoittanut jotain sellaista ihmisyydestä tai eettisyydestä, joka on oikein ja hedelmällistä jatkokehittelylle. Myös Williams tunnistaa kysymyksen. Hänen mukaan etiikan kannalta on olennaista se, voidaanko Aristoteleen etiikan teorian ne elementit, jotka ovat eniten kulttuurispesifejä, erottaa teorian kokonaisrakenteesta. Toiset voidaan: Williamsin mukaan Aristoteleen etiikka ei ole sidottu hänen näkemyksiinsä orjuudesta tai naisen asemasta, ilmeisesti ei myöskään kaupunkivaltion poliittiseen rakenteeseen. Toisaalta kuitenkin tietyt piirteet Aristoteleen etiikan teoriassa herättävät epäilyksiä: nimittäin ne kohdat, joissa Aristoteles näyttää Williamsin mielestä olevan kauimpana modernista eettisestä ymmärryksestä, liittyvät siihen, kuinka ihanteena oleva eettinen toimija on ”...disquietingly concerned with himself.” (Williams 1985, 35.) Siis

Aristoteleen etiikan agentti-keskeisyys on se, mikä on kauimpana modernista eettisestä ymmärryksestä. Tämä piirre, joka Williamsia häiritsee, on se sama, joka saa toiset tuomitsemaan Aristoteleen etiikan teorian egoismiksi tai väittämään että se ei ole lainkaan etiikkaa. Seuraavaksi on siis syytä tarkastella sitä, miten antiikin etiikka juuri agentti-keskeisyytensä osalta eroaa modernista eettisestä ymmärryksestä.

4.3 Agentti- vs. tekokeskeisyys etiikan teorian rakenteena

Yksi tapa jolla antiikin etiikan teoriat eroavat moderneista, on se, että antiikin etiikan teorioissa eettinen toimija, ns. agentti, ja hänen elämänsä tai luonteensa on tarkastelun keskiössä, kun taas modernit etiikan teoriat keskittyvät toimijan sijasta tekoihin (Annas 1993, 124). Tämä tarkoittaa sitä, että modernit etiikan teoriat selittävät moraalisuuden teoilla ja olosuhteilla, joissa teot ovat tehty, ja tavoilla, joilla teot ovat moraalisia tai moraalittomia. R. Parry (2009) jakaa modernit teoriat karkeasti kahteen ryhmään. Konsekventalistiset teoriat arvioivat teon moraalisuuden sen tiedetyistä tai odotetuista seurauksista, kun taas deontologiset teoriat arvioivat teon moraalisuuden sen perusteella, miten se noudattaa joitakin lakeja, kieltoja tai positiivisia suosituksia. Teorioiden kiinnostuksen kohteena ovat teot, tekojen seuraukset, säännöt tai muut periaatteet, joita teot noudattavat. Antiikin eettiset teoriat taas selittävät moraalisuuden käsitteillä, jotka keskittyvät eettiseen toimijaan. Keskeistä on toimijan luonne ja mielentila, arvot, näkemykset itsestä ja toisista, käsitys hänen omasta paikasta yhteisössään. (Parry 2009, 4-5.) Eettisen reflektion lähtökohtana antiikin eettisessä ajattelussa on toimijan huoli hänen omasta elämästään kokonaisuutena (Annas 1993, 124).

Myös Williams (1985) nostaa esiin kysymyksen etäisyydestä sen välillä, mitkä ovat Aristoteleen käsitykset ja eettisen ajattelun tyylit Aristoteleella ja sen, mitä voimme pitää hyväksyttävänä nykyisin. ”In many substantial respects, as I have said, no modern discussion can share the outlook of an ancient writer. But how far does this extend to the logical shape of the whole enterprise?” (Williams 1985, 49.) Williamsin mukaan alkuperäinen sokraattinen kysymys liittyi siihen, miten eettinen elämä tuli oikeuttaa kullekin henkilölle. Aristoteleella tämä muuttui hieman, mutta kuitenkin; jotta eettinen elämä voidaan oikeuttaa yksityisille henkilöille, sen, mikä on eettisesti arvokasta, täytyy olla jokin henkilön itsensä tila.

”It is often thought to be a distinction between the ethics of the Greeks and modern conceptions that they approached ethical thought in this way and we do not. More over, that idea is associated with a deeper version of a criticism I mentioned before, that Greek ethical thought is incurably egoistic.” (Williams 1985, 49.)

Koska antiikin eettinen ajattelu koskee toimijaa itseään ja hänen sisäisiä tilojaan, niin modernista näkökulmasta tämä johtaa ajatukset egoistiseen itsekääseen ajatteluun, koska olemme tottuneet määrittelemään eettisyyden tekojen ja erityisesti toisiin kohdistuvien tekojen kautta.

Modernin ajattelun mukaan oikeudenmukaiset teot ovat ensisijaisia ja määrittävät oikeudenmukaisen henkilön; siis se, joka toimii oikeudenmukaisesti on oikeudenmukainen. Antiikin etiikan teorioiden mukaan taas pelkkä oikeudenmukaisten tekojen tekeminen ei vielä tee henkilöstä oikeudenmukaista. Olennaista on myös oikea luonteenlaatu ja motivaatio. (Parry 2009, 5.) Myös Aristoteleella oikeudenmukaista henkilöä määrittää hänen luonteenlaatunsa: hän ei tee oikeudenmukaisia tekoja aksidentaalisesti tai saadakseen esimerkiksi julkista kunniaa vaan luonteenlaatunsa perusteella (EN 1137a21-26). Lisäksi Aristoteles toistaa useiden käsittelemiensä luonteenhyveiden kohdalla mantrana ilmaisua ”oikeita asioita, oikealla tavalla, oikeaan aikaan”; esimerkiksi

”Miehuullinen on siis se, joka pelkää tai on pelkäämättä oikeita asioita oikean päämäärän takia oikealla tavalla ja oikeaan aikaan ja joka tuntee rohkeutta vastaavalla tavalla; sillä miehuullinen tuntee ja toimii tilanteen mukaan ja järjen ääntä kuunnellen.” (EN III.7.1115b17-22).

Antiikin eettisessä ajattelussa on täysin luonteva ajatus siitä, että henkilö voi tehdä yksittäisiä oikeudenmukaisia tekoja olematta silti oikeudenmukainen, koska hyveelliselle toiminnalle on olennaista myös se, että toiminnan takana on toimijan tietty mielentila, dispositio tai halu. Ulkoisesti hyveellisen mittapuun täyttävien tekojen tekeminen väärästä syystä vain ilmentää sitä, että henkilö ei ole sisäistänyt mitä hyve on.

”If such actions are done merely because the agent thinks that honesty is the best policy, or because they fear being caught out, rather than through recognising ”To do otherwise would be dishonest” as the relevant reason, they are not the actions of an honest person.” (Hursthouse 2007, 3.)

Hyveellistä toimintaa tulee haluta sen itsensä takia; jos sitä ei halua sen itsensä takia vaan jostain muusta syystä, siis jos hyveellinen teko on vain väline, niin toimija ei ole

hyveellinen (Parry 2009, 17).

Aristoteleella hyveellisen toiminnan motiivina tulee olla *kalon* (fine, jalo). Siten sen tekeminen, mitä esimerkiksi rohkeus vaatii, on erityistapaus sen tekemisestä, mitä jalo(us) vaatii. Lännströmin tulkinnan mukaan siis ollaakseen hyveellinen Aristoteleen määrittelemällä tavalla, ei ole riittävää että henkilö tekee jaloja (hyveellisiä) asioita, vaan hänen on tehtävä ne jalon takia (*kalou dê heneka*, 1115b23; *tou kalou heneka* 1120a24). Hyveellistä henkilöä motivoi jalo, jalon tavoittelu, ja tämä toimii kaiken hyveellisen toiminnan motiivina Aristoteleella. (Lännström 2006, 12-13.)

”While the continent person is inferior to the temperate person, he is vastly superior to those who do not act in any way for the sake of the fine. Such people may well do what is fine, but they are not motivated by it.” (Emt. 14-15.)

Tällaiset henkilöt voivat olla motivoituneita esimerkiksi siksi, että tietävät saavansa kunniaa teoistaan tai pelkäävät saavansa rangaistuksen jos jäävät kiinni siitä, että eivät ole tehneet tekoa, joka olisi kuulunut tehdä. Heille jalon tavoittelu on väline johonkin muuhun, eivätkä he siten ole hyveellisiä vaikkakin tekevät hyveellisiä tekoja. Oikeiden tekojen tekeminen väärästä syystä ei siis riitä. Teko sinänsä ei ole se, mikä määrittää eettisen toiminnan arviointia, vaan toimijan motiivi, sielullinen tila, eli se että hän rakastaa sitä, mikä on jaloa. Yksittäisten tekojen sijaan antiikin etiikan teoriat tarkastelevat siis eettisen toimijan luonnetta ja elämää kokonaisuudessaan.

4.4 Modernit vaatimukset etiikan teorialle: teorian rakenne ja funktio

Modernille eettiselle ajattelulle on ominaista esittää erinäisiä vaatimuksia moraaliteorialle, jotka sen tulee täyttää ollakseen moraaliteoria. Antiikin eettinen ajattelu ei näin tee tai ei ainakaan esitä näitä samoja vaatimuksia eikä siten myöskään vastaa näihin moderneihin vaatimuksiin. Tästä syystä on esitetty vakavasti otettavana vaihtoehtona, että se ei ole eettistä ajattelua meidän hyväksymässämme mielessä lainkaan. (Annas 1993, 5.)

On yleinen moderni oletus koskien etiikan teorian tehtävää, että eettisen teorian tulisi auttaa meitä päättämään mikä toimintatapa on partikulaarissa ongelmatilanteessa oikein ja auttaa meitä ratkaisemaan moraalisia dilemmoja. Antiikin teoriat eivät tee tällaisia

vaatimuksia; niiden taustalla oleva eettisen ymmärtämisen malli on hyvin erilainen kuin modernissa ajattelussa. Antiikin teorioissa oletetaan että ihminen sisäistää moraali(teoria)n ja sen sisäistettyään pystyy ratkomaan vaikeat(kin) tapaukset parhaalla mahdollisella tavalla (luonteensa voimalla). Vastaukset vaikeisiin kysymyksiin, dilemmoihin tai moraalikonflikteihin eivät sinällään ole osa teoriaa eikä niitä tuoteta soveltamalla teoriaa automaattisesti oikean vastauksen tuottamiseksi. (Emt. 6-7.) Voisi sanoa että oikeaa vastausta ei löydy teoriaa soveltamalla vaan teorian sisäistämällä. Tätä selventää kun muistetaan aiempi¹⁵ keskustelu siitä, voiko kuka vain rationaalinen olento nähdä etiikan periaatteiden noudattamisen rationaalisuuden. Aristoteleen ajattelun mukaan ei voi. Myöskään etiikan teoria ei ole väline, jonka kuka vain voisi ottaa, lukea käyttöohjeen ja soveltaa moraalidilemmojen ratkaisuun, vaan sen omaksuminen edellyttää tietynlaista luonteenlaatua ja halua olla hyvä ja että henkilö on oppinut rakastamaan sitä, mikä on jaloa.

Annasin mukaan moderneille teorioille on usein ominaista nähdä itseensä kohdistuvana vaatimuksena että niiden on oltava kykeneviä antamaan yksinkertaisella tavalla vastauksia dilemmoihin ja vaikeisiin moraalikysymyksiin, oltava siis helposti sovellettavissa. Niin pitkälle kun tämänkaltaiset vaatimukset ovat vallitsevia modernissa moraalifilosofiassa, Annasin mukaan antiikin eettinen ajattelu ei täytä meidän eettiselle teorialle asettamiamme vaatimuksia. (Emt. 7.) Esimerkiksi Ackrill (1980, 31-32) katsoo Aristoteleen epäonnistuvan vastauksessaan siihen, millainen on se paras elämä, jota ihmisen tulisi tavoitella, koska Aristoteles ei anna yksiselitteistä reseptiä tähän. Ackrill katsoo että tähän vastaaminen on olennaista Aristoteleen teorian onnistumiselle, kyseenalaistamatta sitä, katsooko Aristoteles itse teoriansa tehdäväksi tämänkaltaisen reseptin tarjoamisen.

Nämä Annasin esiintuomat antiikin ja modernin erot näkyvät luettaessa niin uudempia kuin vanhempiaakin Aristoteles –kommentaareja. Hyvin useat näistä Aristotelesta kommentoivista moderneista kirjoittajista esittävät Aristoteleen etiikalle sellaisia vaatimuksia, joita Aristoteles itse ei sille esitä. Esimerkkinä käy Crisp (2008, 13) näkemys antiikin etiikan luonteesta ja ongelmista:

”The rationality of egoism – the view that my strongest reason is always to advance my own well-being – was largely assumed. This posed a problem. Morality is naturally thought to concern the interests of others. So if egoism is correct, what reason do I have

15 Kts. luku 3.2.

to be moral?” (Emt. 13.)

Näiden etiikan luonteelle esitettyjen vaatimusten ja oletusten lisäksi Crip esittää vielä yhden oletuksen moraalisuuden luoteesta toteamalla ”In the voluminous works of Aristotle, however, there is no recommendation of sacrifice.” (Emt. 13) Ja se, mitä Crisp nimenomaisesti kaipaa, on ”moral self-sacrifice” kantilaisen etiikan näkemyksen mukaisesti, oman edun uhrausta moraalisuuden tähden. Toiset kommentaattorit taas kritisoivat Aristotelesta siitä, ettei tämä käsittele etiikassaan asiota, jotka kirjoittajan näkemyksen mukaan etiikan teoriaan kuuluisivat. Myöhemmin¹⁶ tarkemmin esiteltävä niin sanottu ”yksi ajatus liian vähän” -ongelma ilmentää tätä: Aristoteleen hyveellinen henkilö ei toimi hyveellisesti siitä syystä että hyveellinen toiminta hyödyttää muita vaan koska rakastaa jaloa. Toisin sanoen Aristoteleen hyveellisesti toimivalta henkilöltä puuttuu altruistinen motiivi toimintaansa, joten emme voi pitää henkilön toimintaa hyveellisenä mikäli katsomme että hyveellisen tulee toimia nimenomaan altruistisesta motiivista. Näiden kritiikkien pohjalta esitetään tulkintoja, esimerkiksi että Aristoteleen etiikka on eettistä egoismia, jotka vaikuttavat hyvin oudoilta paikoin. Suurin ongelma näissä kritiikeissä ja egoismi-tulkinnissa voitaneen palauttaa juuri näiden Annasin erittelemien erojen paikkeille: modernit kommentaattorit esittävät etiikan teorialle vaatimuksia ja Aristoteleen käsitys siitä, mitä etiikan teoria on, ei kohtaa näitä vaatimuksia, kuten eivät myöskään hänen teoksensa.

4.5 Hyveellisyys ja halut

Yksi modernille ajattelulle oudoksuttava piirre Aristoteleen etiikassa on se, että Aristoteleen hyveellinen henkilö nauttii hyveellisestä toiminnasta ja haluaa toimia hyveellisesti ilman minkäänlaista sisäistä taistelua, mikä on ristiriidassa modernin kantilaisen etiikan näkemyksen kanssa. Aristoteles tekee eron täysin hyveellisen ja vahvaluonteisen välille, joista jälkimmäinen on lähellä täysin hyveellistä mutta kärsii sisäisestä ristiriidasta. Oleellinen ero näiden kahden välillä on, että täysin hyveellisen henkilön halut ovat hyveen ja oikean järjen mukaiset eikä hänellä ole hyveelliselle toiminnalle vastakkaisia haluja, toisin sanoen hän ei joudu taistelemaan halujensa kanssa toimiakseen hyveellisesti, vaan hänen halunsa ovat hänen hyveellisen luonteensa muokkaamat ja hän nauttii kyseisenlaisesta toiminnasta. Hänellä ei ole muuhun

¹⁶ Luvussa 5.3.2.

suuntaan vieviä haluja.

”... sekä vahvaluonteinen että kohtuullinen ovat sellaisia, etteivät he ruumiillisten nautintojen tähden tee mitään vastoin järkeä. Mutta edellisellä on huonoja haluja, jälkimmäisellä ei. Ja jälkimmäinen ei ole taipuvainen tuntemaan nautintoa vastoin järjen ääntä, mutta edellinen on, vaikka hän ei toimi siten.” (EN VII.9.1151b33-1152a3.)

Vahvaluontoinen kylläkin tietää mikä hyveellinen toimintatapa on ja toimii sen mukaan, mutta hänellä on muunkinsuuntiaisia haluja, joita vastaan hän joutuu taistelemaan pystyäkseen toimimaan hyveellisesti. Toisin kuin heikkoluonteinen, hän kuitenkin lopulta toimii hyveellisesti. Mutta Aristoteleelle tässä halujen voittamistaistelussa ei ole minkäänlaista sankaruutta; hyveellinen, joka ilolla ja nauttien toimi hyveellisesti, on moraalisessa mielessä täydellisempi kuin se joka joutuu taistelemaan halujaan vastaan ja vasta tämän jaakobinpainin jälkeen toimii hyveellisesti.

” To say that virtue is a hexis also suggest certain ease. The good person does not have to struggle in order to be good. Forming tendencies to act is often very difficult; we have to repeat the action over and over again. But once that tendency is there, acting accordingly becomes much easier. Indeed, it often becomes virtually automatic.”

(Lännström 2006, 19.)

Asia ei ole kuitenkaan ihan näin yksinkertaista, koska hyve on *heksis prohairetikê*, jolloin se ei voi olla vain automaattista toimintaa. (Lännström 2006, 24.) Tunteiden tunteminen, kuten vihastuminen, tapahtuu melko automaattisesti ”...mutta hyveet ovat tiettyjä valintoja tai ainakaan ne eivät esiinny ilman valintaa.” (EN II.1106a3-4.)

Heksis on siis enemmän kuin vain tendenssi toimia tietyllä tavoin. Toiminnan lisäksi hyveellisyys edellyttää oikeaa motivaatiota ja halun oikeaa suuntaa. Siten se, joka toimii säännönmukaisesti rohkeasti saadakseen kunniaa, tai joka toimii rohkeasti jalon takia mutta joutuu taistelemaan pelkojaan vastaan, ei ole hyveellinen kuten edellisessä luvussa todettiin. Jotta minulla olisi heksis, minulla täytyy olla tendenssi ja halu toimia tietyllä tavoin, esimerkiksi rohkeasti. Lisäksi minun täytyy rakastaa jaloa. Ei riitä, että tekee oikean asian, se täytyy tehdä oikeasta syystä ja nauttia sen tekemisestä. Lisäksi muiden halujen ja tendenssien tulee olla järjestetty oikein, alisteisiksi halulle tehdä jaloa. (Lännström 2006, 19.)

Hursthouse (2007, 4) toteaa että tässä vaikuttaisi olevan jotakin meidän intuitiomme vastaista, ja hyveellisen toiminnan helppous hyveelliselle henkilölle vaikuttaakin olevan

osalle moderneista kommentaattoreista vaikea asia sisäistää.¹⁷ Kommentaareista on löydettävissä vaatimuksia ja syytöksiä siitä, että Platonin tai Aristoteleen hyveellinen henkilö ei joudu tekemään minkäänlaista uhrautumista hyveellisyytensä eteen, siis hyveellisesti toimiminen ei vaadi hyveelliseltä uhrauksia. Mutta olennaista tässä on juuri se, että se, joka on ns. täysin hyveellinen henkilö, nauttii hyveellisestä toiminnasta eikä hyveenmukaisesti toimiminen silloin ole hänelle uhraus vaikka hän hyveellisyyden takia luopuisikin jostain muusta. Itseasiassa hän tässä luopumisessaan saa osakseen jotain paljon suurempaa.

”Hyvästä on myös totta, että hän tekee paljon ystäviensä ja isänmaan parhaaksi, ja hän on tarvittaessa valmis kuolemaankin tästä syystä, sillä hän voi luopua omaisuudesta, kunniaa ja muista ihmisten tavoittelemista hyvyyksistä varmistaakseen itselleen jalon osan. ... Tämä sopii niihin, jotka kuolevat muiden puolesta; he valitsevat suuren ja jalon osan. ... Ja hän luopuu rahasta, jos ystäville koituu siten enemmän, sillä niin ystävä saa rikkautta ja hän sen, mikä on jaloa...” (EN IX.1169a17-30.)

Mikä taas johtaa kysymykseen toimijan motivaatiosta ja palaamme egoimsiin. Näissä kommentaareissa, joita käsittelemme perusteellisemmin luvussa 5, on löydettävissä Whiten analysoiman kantilaisen etiikan näkemyksen kaikuja, samoin on Whiten esittämässä kritiikissä, että hyveellisen toiminnan pohjavireenä on kuitenkin Aristoteleella itsekkyyys, koska hyveellinen varaa tämän suurimman hyvän, jalon toiminnan, itselleen.

Kuitenkin olisi muistettava ensinnäkin, että Aristoteles on elänyt ja kirjoittanut etiikkansa aikana ennen kristillistä asketismia ja Kantin moraalikäsitettä, ja ajatusta siitä, että ihmisen halut olisivat jotenkin erityisen pahoja ja vastustettavia. Kantin ajatus päättymättömästä halujen kanssa taistelusta, jota on tehtävä voidakseen olla autonominen ja moraalinen, on Aristoteleelle vieras. Aristoteleelle ihminen oli luonteeltaan hyvään pyrkivä, jonka väärään suuntaan vievät halut olivat väärän kasvatuksen tulosta, ja hyvä ihminen, siis se, joka ilolla toimii niinkuin on oikein, on malli kaikelle ihmisyydelle. Se taas, joka joutuu taistelemaan itseään vastaan toimiakseen oikein, on vähemmän täydellinen kuin se joka ei joudu. Aristoteleella itseään vastaan taisteleminen on merkki jonkinlaisesta puutteellisuudesta, huonoudesta, kun taas modernissa ajattelussa itsensä voittaminen on suurta. Taustalla vaikuttaa ero juuri siinä, millaisena ihminen nähdään perusluonteeltaan; Aristotelesta ei vaivaa perisynti tai syntiinlankeemus. Ja toisaalta, jos asian ilmaisee kuten Hursthouse tämän

17 Vrt. Crips 2008.

erittelyssä tekee: ulkoisia ylitsepääsemättömiä esteitä vastaan taisteleva on uljas, mutta jos se, mitä vastaan henkilö joutuu taistelemaan on oma luonne, halu ottaa sellaista mikä ei ole omaa tai välinpitämättömyys toisten kärsimyksiä kohtaan, niin ei tällaisten halujen kanssa taistelu niin hienoa ja ihaltavaa meistäkään ole (Hursthouse 2007, 4). Toiseksi, jos kaikki ihmiset rakastaisivat itseään kuten Aristoteleen hyveellinen toimija tekee, niin yhteiskunnan ainoat konfliktit ja ongelmat tulisivat siitä, kun kaikki eivät voi samaan aikaan tehdä kaikkein jaloimpia asioita. Sodat, murhat, veropetokset, ihmiskauppa jne sen sijaan olisivat poissa päiväjäestyksestä.

Sekä antiikin etiikan teorian sosiaalinen konteksti että teorioiden rakenne ja erityisesti niiden agenttikeskeisyys ja Aristoteleen etiikan teorialleen kohdistamien odotusten poikkeaminen niistä odotuksista, jotka modernia eettistä ajattelua kohtaavat, on johtanut erinäisten egoismi-syytösten lisäksi esittämään kysymyksen siitä, onko Aristoteleen etiikka, tai laajemmin antiikin etiikan teorialla ylipäänsä, etiikkaa missään modernissa maailmassa tunnistettavassa mielessä.

5 ARISTOTELEEN ETIIKKA: EETTISTÄ EGOISMIA VAI EI ETIIKKAA LAINKAAN?

”The rationality of egoism – the view that my strongest reason is always to advance my own well-being – was largely assumed. This posed a problem. Morality is naturally thought to concern the interests of others. So if egoism is correct, what reason do I have to be moral?” (Crisp 2008, 13.)

5.1 Eettinen egoismi antiikin etiikan piirteinä?

Referoin tähän seuraavaksi pääpiirteissään Aristoteleen etiikan egoistisuudesta käytyä keskustelua, jotta näemme mistä ko. keskustelussa ja väitteissä, joiden mukaan Aristoteleen etiikka on eettistä egoismia, on kyse. Tarkastelen ensin agenttikeskeisyyden ja egoismin yhteyttä, sen jälkeen egoismia eettisenä teoriana, ja luvun pääpaino on Aristoteleen etiikkaan liittyneen egoismi-kesustelun analyysissä.

Jotkut antiikin etiikan tai Aristoteleen etiikan moderneista kommentaattoreista ottavat annettuna sen, että antiikin etiikka, koska on agenttikeskeistä ja eudaimoniaan tähtäävää, on eettistä egoismia (esim. Crisp 2008, 13; Gottlieb 1996, 1). Eettinen egoismi on yksi järkeenkäypä vastaus sokraattiseen kysymykseen 'kuinka tulisi elää?'. Williams (1985) määrittelee pahan, vastustettavan egoismin eettisen ajattelun vastakohdaksi niin että egoistinen harkinta koskee asioita, jotka liittyvät vain toimijan omaan mukavuuteen, jännittävyys, valtaan tai muihin hänen omiin etuihinsa. Williamsin mukaan eettisen ja egoistisen välisen kontrastin perustana on “obviously reasonable ideas about what ethical practices are for, the role they play in human societies.”. Williams näkee tämän erottelun tekemisen olennaisena myös antiikin etiikan yhteydessä juuri tuosta yllämainitusta syystä: koska egoismi on yksi mahdollinen vastaus sokraattiseen kysymykseen, johon vastaamisen Williams näkee antiikin etiikan punaisena lankana. (Williams 1985, 11-12.)

Williamsin mukaan syy siihen, että antiikin etiikka on nimenmaan agentti-keskeistä, on seuraava. Jos tarkoitus on osoittaa jokaiselle henkilölle että oikeudenmukaisuus on rationaalista juuri hänen toimintapananaan, niin se tarkoittaa että vastauksen (sokraattiseen kysymykseen) täytyy perustua siihen, minkälainen henkilö hänen on

rationaalista olla. (Emt. 31.) Koska jos se, mikä on eettisesti ensisijaista, esimerkiksi jokin sääntö tai instituutio, on agenttiin nähden ulkoinen, niin on mahdollista että löytyy henkilö, jonka syvimmat tarpeet ja sielun tila on sellainen että hänelle ei ole rationaalista toimia tämän säännön tai instituution mukaisesti.

Jotkut kriitikot ovat esittäneet että antiikin etiikka, mukaan lukien myös Aristoteleen etiikka, on egoistista siinä merkityksessä että se on konfliktissa moraalisuuden perusluonteen kanssa. Tämänkaltaisen kritiikin mukaan, joka pohjautuu ns. kantilaiseen näkemykseen moraalista, antiikin kreikkalaiset eivät olleet saavuttaneet täysin kehittynyttä ymmärrystä moraalista tietoisuudesta, koska he eivät olleet “arrived at the distinctive preoccupations of the system *morality*, with its emphasis on a very special notion of obligation.” (Williams 1985, 32). Kuitenkin, vaikka antiikin kreikkalaiset eivät olleet saavuttaneet ymmärrystä tämänkaltaisesta kantilaisesta moraalin merkityksestä, ei heille eettinen elämä ollut vain keino saavuttaa etuja itselleen toisista välittämättä. Tämänkaltaista ajattelua voitaisiin pitää substantiaalisena egoismina (Vrt. Williams 1985, 12). Antiikin etiikan teoriat ovat formaalisti egoistia, mikäli tällaista käsitettä halutaan käyttää, siinä merkityksessä että niiden oletuksena on osoittaa jokaiselle henkilölle että hänellä on hyvä syy elää eettisesti. Ja ollakseen vakuuttava tämän syyn täytyy vedota tähän henkilöön itseensä häntä itseään koskevilla käsitteillä: mitä ja millainen hän tulee olemaan jos hänestä tulee tietynlaisen luonteen omaava henkilö. Kuitenkaan nämä teoriat eivät ole egoistisia siinä merkityksessä että ne yrittäisivät osoittaa eettisen elämän palvelevan yksilöllistä halujen tai tarpeiden tyydytystä joka olisi ensisijainen eettiseen harkintaan nähden ja ohittaisi sen. Antiikin etiikan teorioissa ei ole kysymyksessä eettinen egoismi teoriana siitä, että jokaisen tulee tavoitella vain omaa etuaan. (Emt. 32.) Williamsin kanta on tämä ylläesitelty, mutta muunkilaisia näkemyksiä löytyy, ja kiistely Aristoteleen etiikan egoistisuudesta on yksi suurimmista eri tulkintatraditioiden kiistakohdista.

5.2 Eettinen egoismi teoriana

”Aristotle’s ethical theory is usually taken to be a prime example of ethical egoism, the view that one’s ultimate aim in life should be one’s own good.” (Gottlieb 1996, 1.)

Eettisestä egoismista on olemassa kaksi versiota, individualistinen ja universaali.

Antiikin etiikan kohdalla kyseeseen tulee egoismin universaali muotoilu, jonka mukaan jokaisen henkilön x tulee tehdä teko y jos ja vain jos y kuuluu x :n omiin intresseihin. Teorian rationaalisuudesta egoismi taas sanoo, että ihmisten on rationaalista edistää omaa etuaan tai laajemmassa merkityksessä omien preferenssiensä toteutumista, olivat nämä preferenssit sitten omia tai toisten intressejä toteuttavia. Lisäksi voidaan erottaa toisistaan toiminnan lopullinen päämäärä (antiikin etiikan *telos*), jonka voidaan ajatella olevan egoistinen prinssiippi (esimerkiksi toimijan oma *eudaimonia*), ja parhaat keinot saavuttaa tämä päämäärä (esimerkiksi altruistinen toiminta). Tällöin voidaan päätyä tilanteeseen, jossa paras keino saavuttaa päämäärä vaatii toimimaan sen egoistista prinssiippiä vastaan. (Becker 1992, 294–296.) Tällaiseksi voidaan katsoa Lännströmin (2006, 100) mukaan modernille hyve-etiikalle ominainen tapa pitää eudaimoniaa ensisijaisena käsitteenä ja johtaa hyveet siitä. Tämä on myös ollut aiemmin yleinen luenta Aristoteleen etiikasta: meidän tulee olla eettisiä, koska eettinen toiminta on välttämätön osa onnellisuuttamme. Lännström (emt.) pitää tätä kuitenkin virheellisenä tulkintana ja myöhemmin tässä luvussa perustelemme Lännströmin väitteen. Mainittujen erottelujen lisäksi Aristoteleen etiikan yhteydessä usein erotellaan substantiaaalinen ja formaali egoismi Williamsin yllä kuvaamalla tavalla. Tällöin formaalin egoismin alaan kuuluvat kaikki ne teoriat, jotka ovat muodoltaan agentti-keskeisiä¹⁸. Ollakseen substantiaalista egoismia teorian on oltava lisäksi sisällöltään egoistinen, ts. sitouduttava näkemykseen että jokaisen henkilön tulisi edistää omia intressejään. Aristoteleen tulkitsijat katsovat yleensä Aristoteleen etiikan olevan formaalia, mutta ei substantiaalista egoismia, jolloin teorian egoistisuuden ei katsota estävän meitä hyväksymästä sitä moraaliteorian.

5.3 Egoismi-keskustelu Aristoteleen etiikan ympärillä

Seuraavaksi esittelen pääpiirteissään niitä Aristoteleen eudaimonistisessa etiikassa nähtyjä piirteitä, joiden on katsottu voivan tehdä siitä egoistisen teorian. Aristoteleen etiikan muodollisen agenttikeskeisyyden lisäksi ongelmia nähdyt asiat liittyvät eettisen toimijan motivaatioon: ensinnäkin kysymykseen eettisen toimijan motivaatiosta hyvän tekemiseen, sillä Aristoteles sanoo, että jokainen ihminen tavoittelee eudaimoniaa ja

¹⁸ Oikeastaan kaikki antiikin etiikan teoriat kuuluvat tähän luokkaan, kun agenttikeskeisyydellä tarkoitetaan moraaliagenttiin, tämän luonteeseen keskittymistä. Vrt. luku 4.3, agentti- vs. tekokeskeisyys antiikin etiikassa.

tekee muut asiat, hyveellisetkin, tämä tavoite mielessään. Onko eettisellä toimijalla yksi ajatus liikaa? Toisaalta ongelmat liittyvät siihen, että Aristoteles väittää, että hyvän ihmisen tulee rakastaa itseään, mistä syystä tulkitsijat ovat huolissaan siitä, voiko Aristoteleen eettinen toimija välittää toisista ihmisistä aidosti heidän itsensä takia. Kolmas ongelmallisena nähty piirre liittyy kysymykseen siitä, mikä lopulta on ihmiselle paras elämä: kontemplaatioon omistettu vai eettisiin hyveisiin keskittyvä. Aristoteles selvästi nostaa kontemplaation yli muun, joten kohtaamme ns. pahan teoreetikon ongelman ja palaamme kysymykseen inklusivismista. Nämä ovat ne Aristoteleen etiikan teorian pääasialliset ongelmakohdat, joiden takia sen on syytetty kallistuvan substantiaalisen eettisen egoismin puolelle. Tarkastelemme näistä käytyä keskustelua seuraavaksi.

5.3.1 Yksi ajatus liikaa

Aristoteles sanoo ”Ja hän luopuu rahasta, jos ystäville koituu siten enemmän, sillä niin ystävä saa rikkautta ja hän sen, mikä on jaloa; tällöin hän varaa suuremman hyvän itselleen” (EN 1169a227-29) kohdassa, jossa hän puhuu ystävien auttamisesta. Kommentaattorit katsovat tämän aiheuttavan ongelmia, kun esitetään kysymys, mikä agenttia motivoi tällaisessa tilanteessa ja minkä muodon agentin ajatukset ottavat hänen näin toimiessaan. Motivoiko toimijaa lopulta oma etu vai halu auttaa ystävää? Mikäli se, mikä agenttia lopulta motivoi, on hänen oma etunsa, se että hän saa suurimman hyvän itselleen, niin katsotaan että kyse on egoistisesta teoriasta (Vrt. White 1995, 274-276).

Voidaan väittää, että jos agentti ajattelee ”teen hyveellisen teon sekä sen itsensä takia että koska se edistää omaa onnellisuuttani¹⁹, jälkimmäinen ajatus vie pohjan ensimmäiseltä: agentilla on yksi ajatus liikaa. Jokaisen egoistisen eudaimonistisen teorian voidaan väittää olevan vastustettava, koska agentin ajatus siitä, että hän edistää omaa hyvänsä, murentaa minkä tahansa muun motivaation. (Gottlieb 1996, 3, 9-10.)²⁰ Annas muotoilee agentin mahdollisen ajatuskulun seuraavasti: uhraan nämä rahat, jotta ystäväni saa enemmän, ja koska tämä on jalo teko ja näin ollen hyvä, ja minä uhraan

¹⁹ Kyseisessä keskustelussa käytetään nimenomaisesti termiä happiness eudaimonian käännökseenä, mikä on olennainen osa tulkinnan ongelmallisuutta.

²⁰ Vrt. kuitenkin Williams 1985, 49-50.

vain rahaa ja saan moraalisen hyvän, joten saan itselleni suuremman hyvän ja tulen näin itse paremmaksi (Annas 1993, 258).

Ongelman muotoilemisessa ylläesitetyllä tavalla on taustalla oletus, että ”toimiminen x:n takia” ja ”toimiminen y:n takia” ovat perusteellisesti toisensa poissulkevia vaihtoehtoja. Aristoteles ei ole sitoutunut tähän kantilaisen tulkinnan mukaiseen näkemykseen moraalisen motivaation luoteesta, vaan hänen mukaan on olemassa päämääriä, jotka ovat valitsemisen arvoisia sekä niiden itsensä, että jonkin muun asian takia; eli ystävää on mahdollista auttaa hänen itsensä takia ja lisäksi auttamisesta seuraa myös muuta hyvää. (Gottlieb 1996, 9-10.) Tämä jättää kuitenkin avoimeksi kysymyksen siitä, mikä agenttia lopulta motivoi ja voiko moraalisesti ansiokasta tekoa tekevää henkilöä motivoida samanaikaisesti ajatus vilpittömästä halusta auttaa ystävää ja ajatus että ystävän auttaminen lisää auttajan omaa eudaimoniaa. Lisäksi tämän ongelman esittämisessä näin oletetaan, että halu saavuttaa eudaimonia omassa elämässään on moraalisesti tuomittava tai kyseenalainen motiivi, itsekäs ja sellainen, joka on muille ihmisille haitaksi tai ainakaan ei ole yleishyödyllinen.

Kuitenkin tämä Gottliebin kritiikki ohittaa sen Aristoteleen selvästi esiintuoman asian, että hyveellinen toimii *kalou tou heneka*, siis koska rakastaa sitä mikä on jaloa. Ja se suurin hyvyys, jonka hyveellinen toimija tässä esimerkkitalanteessa varaa itselleen, on juuri jalon teon tekeminen. Osana tätä keskustelua on myös eudaimonian käsite, joka ko. keskustelussa on käännetty termillä 'happiness'. Ongelmallista tämä on siitä syystä, että eudaimonia on Aristoteleella hyvin muokattu käsite, joka sisältää tai on yhtä hyveellisen toiminnan kanssa. Siten ajatuksessa, että koska agentti ”itsekkäästi” tavoittelee omaa eudaimoniaansa, ja teoria siten on ”pahaa” egoismia, on virhe.

Koska Aristoteles eksplisiittisesti sanoo agentilla olevan kahdenlaisia motiiveja kun kyseessä on hyveellisten tekojen tekeminen, niin ongelma on pyritty ratkaisemaan selittämällä, miten nämä motiivit voivat olla olemassa yhtä aikaa, viemättä pohjaa toinen toisiltaan. Tähän on käytettävissä kaksi mallia: voidaan kiistää se, että halu saavuttaa eudaimonia on hyveellistä henkilöä motivoiva tekijä vaikkakin se oikeuttaa ja selittää hänen toimintaansa, jolloin kuitenkin samalla kiistetään se, että halu saavuttaa eudaimonia reaalisesti motivoi toimintaa. Tai voidaan tarjota sellainen tulkinta halusta saavuttaa eudaimonia, joka sallii sen olla motivoiva tekijä ilman että se hallitsee

toimijan harkintaa vastustettavalla tavalla. (Gottlieb 1996, 10–12.) Kolmas malli, jota nämä keskustelijat eivät käytä, mutta joka tulee esiin aiemmin mainitussa keskustelussa inkusivismista (kts. luku 3.1), on eudaimonian käsitteen tulkinta niin, ettei se jätä tilaa substantiaaliselle egoismille.

Annas käyttää ensimmäistä mallia: mitään ongelmaa ei muodostu niin kauan kun agentti ajattelee toimivansa vain, koska huolehtii ystävästään tämän itsensä takia ja koska tavoittelee jaloa. Hyveellisyys on juuri sellaisten asioiden tekemistä kuten esimerkiksi toisen auttamista tämän itsensä takia. Agentin toiminnan lähtökohtana on huoli itsestä, mutta koska tämä on huoli itsestä rationaalisena agenttina tavoittelemassa hyvää, niin tämä huoli ottaa toisiin suuntautuvan moraalisen toiminnan muodon. (Ts. kun hyveellinen henkilö ajattelee itseään, niin hän näkee itsensä hyveellisenä henkilönä, vrt. Williams 1985, 51.) Itsensä rakastaminen ei ole agentin partikulaarinen tavoite, vaan pikemminkin, kun agentti toimii uhraten oman etunsa, tämä teko on ilmaus hänen rakkaudestaan aktiiviseen, hyveelliseen käytännöllisen järjenkäytön elämään, joka on se, mitä hän syvimmin tuntee olevansa ja johon identifioituvansa. Agentin teot ovat ilmauksia siitä, mitä hän arvostaa ja rakastaa elämässään eniten ja häntä motivoi ajatus siitä, mitä hyve vaatii, ei ajatus siitä, että teko lisää hänen onnellisuuttaan²¹. (Annas 1993, 258-60.) Tässä ratkaisussa oman eudaimonian tavoittelun kiistetään motivoivan moraaliagenttia; Annas kiistää tämän motiivin ja katsoo sen sijaan agentin tavoittelevan jaloa ja hyvää. Toisin sanoen tämän mallin mukaan Aristoteleen moraaliagenttia motivoi halu auttaa ystävää tämän itsensä takia ja halu tehdä jalo teko, ja toimiessaan agentti ei ajattele että toiminta lisää hänen eudaimoniaansa.

Gottliebin (1996, 12) ratkaisu noudattaa toista mallia ja perustuu esimerkkiin aristoteelisesta praktisesta syllogismista:

- a) eudaimonia konstituoituu hyveen harjoittamisesta
- b) hyveellisen ihmisen tulee olla antelias
- 1) anteliaan ihmisen tulee antaa ystävilleen rahaa kun he sitä tarvitsevat
- 2) minä olen antelias ihminen. Tämä tässä on ystäväni tarpeessa.
- 3) (minun tulee) antaa hänelle rahaa

²¹ Annas käyttää termiä 'happiness', jonka olen tässä suomentanut onnellisuudeksi. Olen tehnyt näin, koska nimenomaan Annasin tapa kääntää eudaimonia "onnellisuudeksi" aiheuttaa hänen tulkintansa ongelmat.

a ja b ovat taustaoletuksia, 1 on praktisen syllogismin universaalipremissi, 2 on alapremissi ja 3 johtopäätös, joka on teko. Agentin toivomus (*boulêsis*) omasta eudaimoniasta, joka tekee hänet kiinnostuneeksi a:sta, on kanavoitunut harkinnan ja myöhempien premissien kautta harkituksi haluksi (*prohairesis*). Agentin luonne on vastuussa alapremissin ensimmäisestä ja havainto jälkimmäisestä osasta. Käytännöllinen järki (*fronesis*) saa hänet käsittämään johtopäätöksen ja harkittu halu (*prohairesis*), kun sitä ei estetä toimimasta, pakottaa hänet toimimaan. Hyvän ihmisen halu saavuttaa eudaimonia ei voi olla ainoa motiivi hänen tekoonsa, koska paha ihminen haluaa myös tulla onnelliseksi²². Se, mikä lasketaan agentin pääasialliseksi syyksi toimia, on ne tilanteen moraaliset aspektit, jotka hän näkee keskeisinä, ja hän näkee ne keskeisinä *luonteensa takia*. Kolmannen persoonan näkökulmasta agentin luonne on se, mikä on keskeisin selitys hänen teolleen. Ensimmäisen persoonan näkökulmasta keskeinen selitys, oikeutus ja motivaatio on ajatus, että tilanne kutsui jaloön tekoon, ja tämä on syy miksi hän toimi hyveellisesti: jalon takia. (Emt. 12–14.)

Gottlieb kritisoi Annasin ratkaisua, koska hänen mukaansa ei ole uskottavaa kiistää Aristoteleen ajattelevan, että halu eudaimoniaan on motivoiva yhtä lailla kuin oikeuttava ja selittävä tekijä ihmisen järkeilyssä (emt. 12). Aristoteles sanoo kaikkien tekojemme tähtäävän jonkin hyvän saavuttamiseen ja etsii sellaista hyvää, jota emme tahdo minkään muun hyvän takia, vaan joka olisi itseisarvoinen. Tämä on eudaimonia. (EN 1094a1-22, 1095a17-20.) Jos kaikkien välineellistä arvoa omaavien hyvien tavoittelu tähtää lopulta eudaimoniaan, niin on epäuskottavaa väittää, että Aristoteleen mukaan ajatus eudaimoniasta ei motivoi agenttia, sillä juuri se on päämäärä, jonka takia instrumentaalista arvoa omaavia hyviä asioita tavoitellaan. Samasta syystä McKerlie (1998) kritisoi Annasin tulkintaa siitä, että Aristoteleen etiikka on formaalia mutta ei substantiaalista egoismia, sillä tämän tulkinnan mukaan sen ajattelemisen eksplisiittisesti, että esimerkiksi rohkean teon tekeminen lisää eudaimoniaani, voi estää eudaimoniaani toteutumasta, koska se on väärä motiivi. Annasin tulkinnan mukaan eudaimonian käsitettä käytettäisiin vain kun määritellään hyveellisten tekojen roolia hyvän elämän sisällä, moraalisten ja ei-moraalisten hyvien suhteellista tärkeyttä, eikä se motivoi partikulaareja tekoja. (McKerlie 1998, 534–535.)

22 Tämä perustelu osoittaa että Gottlieb käyttää eudaimoniaa ja onnellisuutta synonyymisesti, mikä on kuitenkin virheellistä, jos katsoo miten Aristoteles itse määrittelee eudaimonian.

Vaikka myös Gottlieb kritisoi tätä Annasin mallia, niin hänelläkään halu saavuttaa eudaimonia ei ole osana hänen konstruoimaansa praktista syllogismia, vaan lymyilee sen taustaoletuksena. Gottliebilla agenttia motivoi tilanteen ominaispiirteet ja hänen rakkautensa jaloon, mutta se, mikä lopulta määrää teon, on hyvä luonne, ei halu saavuttaa eudaimonia – hänelläkään. Yhteisenä ongelmana sekä Annasin että Gottliebin aiheen käsittelyssä on se, että he kääntävät termin *eudaimonia* englannin sanalla 'happiness', ja argumentointinsa kulussa hävittävät siitä sen modifioidun merkityksen jonka Aristoteles tälle termille antaa. Erinomaisesti tämä tulee esiin Gottliebin toteamuksessa, että hyveellistä ei voi motivoida halu saavuttaa onnellisuus koska myös paheellinen haluaa olla onnellinen. Kuitenkin, kun katsomme Aristoteleen määritelmää siitä, millainen on *eudaimoon* ja mitä eudaimonia on, niin on selvää, että tämä ei motivoi paheellista eikä paheellinen halua tällaista eudaimoniaa.²³ Juuri tämä on osa ongelmaa niillä kommentaattoreilla, jotka keskustelevat Aristoteleen etiikan kyvystä vakuuttaa paheellinen eettisen kannattavuudesta.²⁴

Aristoteles määrittelee (1102a5) eudaimonian seuraavasti: ”eudaimonia on sielun toimimista täydellisen hyveen mukaisesti”. Hyveen mukaiset teot ovat tietynlaisia, ne on tehtävä tietyllä tavoin esim. oikeudenmukaisesti ja lisäksi

”...tekijän on oltava tietynlainen: hänellä on oltava tietoa, hänen on valittava tekemänsä teot ja valittava ne niiden itsensä vuoksi ja kolmanneksi hänen toimintansa tulee perustua lujaan ja muuttumattomaan luonteeseen.” (EN 1105a29-1105b1.)

Aristoteleen eudaimonian määrittely on tässä sängen selkeä. Lisäksi Aristoteles määrittelee eudaimonian sielun toiminnaksi hyveen mukaisesti. Toisin sanoen, kun ihminen tavoittelee omaa eudaimoniaansa äärimmäisenä päämääränään, on hänen pyrkimyksensä tulla hyväksi ja toteuttaa jaloja tekoja, sillä se on eudaimoniaa. Tässä tapauksessa eudaimonian kääntäminen onnellisuudeksi on se, mikä aiheuttaa sekaannusta, sillä Aristoteles selkeästi määrittelee eudaimonian tavalla, joka suuresti poikkeaa meidän onnellisuus-käsityksestämme, samoin kuin hänen oman aikansa jokapäiväisen kielenkäytön eudaimonian onnellisuus-merkityksestä. Eli kun Aristoteles - kommentaattorit pitävät eudaimonian haluamista ongelmallisena motiivina, on syynä se, että he kääntävät eudaimonian onnellisuudeksi, jolloin siihen yhdistyy merkityksiä, joita Aristoteleen määritelmän mukaan siihen ei sisälly. Mikäli Aristoteles olisi

²³ Vrt. Lännström 2006, 92, 94-95.

²⁴ Vrt. luku 3.3.

hyväksynyt eudaimonia-sanana jokapäiväisen käytön merkityksessä 'onnellisuus', niin hän tuskin olisi sitä ryvennut uudelleen määrittelemään, mutta kun *Nikomakhoksen Etiikka* sisältää keskustelua eudaimonian oikeasta sisällöstä, niin voimme päätellä, että Aristoteles ei ollut tyytyväinen termin jokapäiväiseen käyttötapaan, mistä puolestaan voimme tehdä sen päätelmän, että sitä ei ehkä tulisi kääntää meidän vastaavalla jokapäiväisellä termillämme.

Jos pidämme kiinni siitä, että eudaimonia on sielun toimintaa hyveen mukaan, niin päädyimme tilanteeseen, jossa on sangen absurdia kysyä tekeekö tällaisen motiivin mukaan toimiminen teosta itsekkään. Millä tavoin sielun toiminta hyveen mukaan on egoistinen motiivi? Ei mitenkään. Ja miten se, että haluan omaa eudaimoniaani, ts. oman sieluni tulemistä hyveelliseksi, tekee minusta itsekkään? Sen sijaan, että pidetään tätä vastustettavana, niin eikö päinvastoin olisi vällan mainiota jos jokainen haluaisi itse tulla hyveellisesti toimivaksi? Kyse on terminologian aiheuttamasta väärinkäsityksestä, mikä näkyy hyvin Annasin tulkinnasta, sillä hän päätyy hyvin lähelle tätä näkemystä, mutta koska hän kääntää eudaimonian termillä 'happiness', niin hän joutuu selittämään kuinka eudaimonian haluaminen ei motivoi hyveellistä toimintaa, vaan toimintaa motivoi ajatus hyväksi tulemisesta ja jalojen tekojen tekemisestä; vaikka, kun tarkkaan katsoo, niin juuri tätä on Aristoteleen eudaimonia - joka motivoi hyveellisen henkilön toimintaa.

5.3.2 Yksi ajatus liian vähän

Sekä edellisessä että tässä Aristoteleen ajatuskulussa koetaan ongelmaksi eettisen toimijan motivaatio. Jos henkilö tekee hyveellisiä tekoja saavuttaakseen itselleen etua, niin ollaan egoismin alueella. Aristoteles sanoo (EN 1095a15-20, 1097b3-6) jokaisen tavoittelevan eudaimoniaa ja että eudaimonian saavuttaminen vaatii hyveellisyyttä ja että hyveelliset teot tehdään niiden itsensä takia - niiden tavoitteena on *kalon* - mutta myös sen takia, että ne edistävät eudaimoniaa. Tämän tulkitseminen niin, ettei muodostu ristiriitoja, aiheuttaa ongelmia, samoin kuin sen, että hyvä ihminen välittää ystävistään näiden itsensä takia (EN 1156a2-5, 1156b7-10) ja ystävyys on välttämätön osa onnellista elämää (EN 1155a29-30) ja hyveellinenkin henkilö rakastaa eniten maailman ihmisistä kuitenkin itseään;

”Kaikki sananlaskut ovat myös tämän kanssa sopusoinnussa,..., sillä kaikki nämä

sopivat parhaiten yksittäiseen ihmiseen suhteessa itseensä. Hän on itsensä paras ystävä, ja siksi hänen on eniten rakastettava itseään.” (EN 1168b7-11.) ”Kaiken kiitettävän yhteydessä hyvä näyttää ottavan itselleen enemmän sitä, mikä on jaloa. Tässä mielessä, kuten sanottu, tulee olla itseään rakastava, mutta ei siten kuin ihmiset yleensä ovat sitä.” (EN 1169a35-1169b2.)

Tämänkaltaisten kohtien perusteella on esitetty syytöksenä, että Aristoteleen eettinen toimija toimii väärästä syystä silloin kun hän toimii hyveellisesti. Sillä, kun hän esimerkiksi auttaa ystäviään tai on oikeudenmukainen, hänellä ei ole minkäänlaista altruistista motiivia toiminnalleen, hän ei tee tätä siitä syystä että toiminta hyödyttää muita, vaan koska se hyödyttää häntä itseään. Hän itse tulee siitä paremmaksi ja saa osakseen sen mikä on jaloa. Toiseksi, koska Aristoteleella eudaimonia on äärimmäinen päämäärä, johon kaikki teot viimekädessä suuntautuvat, on katsottu että on aiheellista olla huolissaan siitä, että ystävyys ja huoli toisista heidän itsensä takia, jonka tulisi sisältyä ystävyYTEEN, on viimekädessä vain keino saavuttaa eudaimonia. Siis että Aristoteleella altruistiset motiivit ovat alisteisia egoistisille ja omaavat vain instrumentaalista arvoa. Tämä johtaa myös kysymykseen siitä, onko hyveellisyys ylipäänsä vain keino saavuttaa eudaimonia. Tätä kysymystä on käsitelty toisaalla tässä tutkimuksessa ns. pahan teoreetikon ongelman yhteydessä (kts. luku 2.3).

Tätä syytöstä hyveellisesti toimivan henkilön väärästä motiivista - jonka taustalta on löydettävissä myös kantilaisen näkemyksen mukainen erottelu itsekkään prudentiaalisen ja epäitsekkään, toisia hyödyttävän moraalisen toiminnan välillä - on käsitellyt lähinnä Gottlieb. Tämänkaltaisen ajatus löytyy hyvin eksplisiittisesti myös esimerkiksi Crispiltä (Vrt. luku 4.4). Gottlieb käyttää selontekoaan käytännöllisestä järkeilystä myös tämän ongelman ratkaisemiseen. Gottliebin mukaan eettistä toimijaa kannustaa ajatus (premissi 2) toisten ihmisten, tässä tilanteessa erityisesti hänen ystävänsä kärsimyksestä; ajatus siitä, että ystävä on pulassa, on se tilanteen olennainen moraalinen piirre, joka saa hänet toimimaan, vaikkakaan huoli toisesta ei ole äärimmäinen ja ainoa syy hyveellisen henkilön toiminalle (Gottlieb 1996, 15–16).

Aristoteleen hyveellinen ja järkevä ihminen identifioi itsensä ylimpään, parhaaseen sielunosaansa, järkeen. Ihmisen tulee rakastaa tätä parasta itsessään, mikä on täysin yhteensopivaa moraalisen toiminnan kanssa, ja lisäksi tämä saa aikaan hyveellistä toimintaa, ts. hyveellisen ihmisen itsensä rakastaminen ilmenee siten, että hän ottaa

suoritettavikseen suurimman mahdollisen määrän hyveellisiä tekoja. (Annas 1993, 255–258; Homiak 1981, 638–640; McKerlie 1998, 543.) Annas katsoo tämän sitovan hyveelliset ihmiset moraaliseen kilpailuun hyveellisyydestä, koska jokainen haluaa saada itselleen suurinta, eli moraalista, hyvää mahdollisimman paljon, mikä ei kuitenkaan tapahdu toisten kustannuksella, koska yhden hyveellisyys ei ole toiselta pois (Annas 1993, 258).²⁵

Kun esitettyä syytöstä tarkastellaan Aristoteleen kannalta, *Nikomakhoksen Etiikan* pohjalta, voidaan esittää kysymys, kuinka mielekästä tällaisen väitteen esittäminen on, sillä ajatus siitä, että toisten hyödyttämisen tulisi olla moraalisen toiminnan motiivi, on syntynyt huomattavasti Aristoteleen jälkeen - lähinnä se liittyy konsekventialistiseen eettisen ajattelun perinteeseen, jossa teon hyvyttä arvioidaan sen seurausten kannalta. Arvioitaessa jonkin teorian egoistisuutta olisi järkevää tehdä arviointi sellaisilla kriteereillä, joita myös teorian syntyaikoina olisi voitu käyttää sen arvioimiseen. Jos käytetään huomattavasti myöhemmin syntyneissä kiistoissa kehitettyjä käsitteitä ja syytetään teoriaa siitä, että se ei ota kantaa näihin käsitteisiin tai kiistoihin, niin kyse on melko selvästä anakronismista. Me emme myöskään syytä Aristotelesta siitä, että hänen teoriassaan ne toiset ihmiset, jotka tulee moraalisisissa pohdinnoissa ottaa huomioon, ovat moraaliagentin ystävät ja sukulaiset, läheiset tunnetut ihmiset. Sillä keskustelu siitä, keihin kaikkiin ja kuinka laajalle moraaliset pohdinnat pitäisi ulottaa, syntyi vasta Aristoteleen jälkeisessä moraalifilosofisessa keskustelussa, ennen kaikkea stoalaisten keskuudessa (Annas 1993, 250–253).

5.3.3 Eudaimonistisen etiikan egoistisuus

Käyn seuraavaksi läpi tässä keskustelussa esitettyjä egoismitulkintoja ja arvioin niiden ongelmia. Gottliebin mukaan Aristoteleen eudaimonistinen etiikka on malliesimerkki eettisestä egoismista, sillä hänen tulkintansa mukaan ihmisen oma onnellisuus (engl. happiness) on Aristotelelle äärimmäinen päämäärä, johon jokaisen ihmisen tulisi pyrkiä, ja johon hyvä ihminen pyrkii. Gottlieb katsoo, että kaikki eettinen egoismi ei ole vastustettavaa ja pyrkii osoittamaan että Aristoteleen ei ole. (Gottlieb 1996, 1-2.) Huolimatta väitteestään, että Aristoteleen eudaimonismi on eettistä egoismia, Gottlieb

25 Vrt. kuitenkin White (1995, 275), jonka mukaan Aristoteles katsoo että jalo on harvinaista ja mahdollisuuksia suuriin jaloihin tekoihin riittää vain harvoille.

tulkitsi teorian olevan sellainen, että sen mukainen moraalisesti hyvä ihminen toimii meidän nykyisten moraalikäsitteistämme mukaisesti eikä lopulta lainkaan paheksuttavassa mielessä egoistisesti. Gottlieb tulkinnassa teoriolla on egoistinen pintarakenne, mutta tulkinta häivyttää teoriasta kaiken sisällöllisen tai substantiaalisien egoismin. Annas ei käytä käsitteitä egoismi ja altruismi, mutta sanoo eudaimonististen teorioiden olevan muodoltaan, ei sisällöltään, agenttikeskeisiä, millä hän tarkoittaa juuri sitä teorioiden piirrettä, että niiden lähtökohtana on eettisen toimijan oma elämä ja tavoitteena oma onnellisuus (Annas 1993, 223). Agentti-keskeisyys on juuri se piirre, jonka takia Gottlieb katsoo teorian olevan eettistä egoismia ja jota Williams pitää modernille ajattelulle vieraana. McKerlie kritisoi Annasin tulkintaa ja esittää, että Aristoteleen eudaimonistinen etiikka ei ole egoistista edes formaalisti, vaan ”itseensä viittaava altruistinen teoria” (McKerlie 1998, 537–538, 543). Pääpiirteissään nämä tulkitsijat ovat kuitenkin samoilla linjoilla: kaikki kiistävät jyrkästi Aristoteleen teoriaan liitetyn substantiaalisien eettisten egoismin, ja kaikilla heillä on ongelmakohtana juuri Aristoteleen etiikan agenttikeskeisyys.

Tulkintaerimielisyyksien taustalla ovat erot siinä, katsotaanko Aristoteleen puhuvan agentin omasta eudaimoniasta vai eudaimoniasta yleisesti, minkä ei katsota käyvän *Nikomakhoksen Etiikasta* selkeästi ilmi²⁶. Yhtä mieltä eri tulkitsijat ovat siitä että Aristoteleen eettinen toimija ottaa huomioon toiset ihmiset ja toimii hyveellisesti, myös nykyisten hyveellisyyskäsitteiden mukaisesti. Näitä nykyisiä hyveellisyyskäsitteitä tai sitä meidän modernien moraalien, johon Aristoteleen teoriaa suhteutetaan ja jota vasten sen mahdollista egoistisuutta tarkastellaan, ei ole tarkemmin yleensä spesifioitu; ainoastaan Annas tarttuu tähän kysymykseen (Annas 1993, 4-10, 452-456). Teorian ongelmallisina nähdyt piirteet liittyvät eettisen toimijan motivaatioihin ja myös tulkintaerot koskevat sitä, miten Aristoteleen ajatellaan perustelevan hyveellisen toiminnan ja sitä, tapahtuuko hyveellinen toiminta egoistisen kehyksen sisällä. Lisäksi käsitteiden egoismi ja altruismi käyttö saa aikaan näennäisiä tulkintaeroja, kun yksi tulkitsija puhuu substantiaalisesta ja toinen vastustettavasta egoismista tarkoittaen samaa asiaa ja kolmas kieltäytyy käyttämästä koko käsitettä, mutta puhuu myös samasta asiasta. Käytännössä kiista eri tulkitsijoiden välillä koskee sitä, mikä Aristoteleen moraaliagenttia motivoi hyveellisiin tekoihin ja tavoitteleeko tämä agentti ainoastaan omaa eudaimoniaansa vai myös muiden.

26 Vrt. kuitenkin luku 6.3 Etiikan tutkimuksen päämää ja luku 6.4 Etiikan teorian tehtävä ja eettisen ajattelun poliittisuus Aristoteleella.

Tämä keskustelu on vain yksi osa laajempaa Aristoteleen ja antiikin etiikan egoistisuuteen liittyvää keskustelua, johon on viitattu aiemmin antiikin etiikan tulkintaperinteiden yhteydessä (luku 2.3). Tässä keskustelussa kumotut egoismisyytökset pohjautuvat ainakin jossain määrin Whiten esittelemään kantilaiseen tulkintaan, kun taas ratkaisut noudattavat hegeliläistä luentaa: Aristoteleen eettisen toimijan pyritään osoittamaan toimivan kaikessa eudaimonian tavoittelussaan hyveellisesti. Keskustelu liikkuu lähellä kysymystä hyveellisen toiminnan itseisarvosta ja instrumentaalisesta arvosta, mutta ei mene suoraan siihen. Tämä kysymys on kuitenkin myös olennainen, sillä sen luennan kumoaminen, että Aristoteleella hyveellisyys olisi arvokasta vain keinona eudaimonian saavuttamiseen, on yksi egoismin kumoamiseen liittyvä avainongelma. Toisaalta myös siihen soveltuu se vastaus, jonka olen yllä tuonut esille yksi ajatus liikaa – ja yksi ajatus liian vähän – ongelmien erittelyssä: Aristoteles eksplisiittisesti sanoo eudaimonian olevan sielun toimintaa hyveen mukaan (EN I.7.1098a15-20).

Yksi tätä egoismi-keskustelua leimaava piirre on se, että egoismi-väitteissä ei huomioida Aristoteleen käyttämän käsitteistön merkitystä. Ns. yksi ajatus liikaa -ongelman takana on Aristoteleen eudaimonialle antaman merkityksen hukkaaminen ja siten oman onnellisuuden tavoittelun näkeminen ongelmallisena. Mutta kun muistetaan mitä Aristoteles eudaimonialla tarkoittaa, on hyvin vaikea nähdä sen tavoittelua paheksuttavalla tavalla itsekkäänä toimintana. Vastaava ongelma on myös tässä: jos väitetään että Aristoteleen teoria on egoismia siitä syystä, että hänen hyveellinen henkilönsä auttaa toisia koska rakastaa eniten itseään ja saa siitä itselleen etua, niin väitteen esittäjä ei ole lukenut mitä Aristoteles tällä itsensä rakastamisella tarkoittaa ja minkälaista etua tämä henkilö saa.

Nämä tässä Aristoteleen etiikan egoismi -keskustelussa esiintyvät ongelmat ja se seikka, että keskustelu ajatuu anakronismiin hyvin helposti, antavat aiheen kysyä, onko Aristoteleen etiikasta ylipäänsä järkevää keskustella meidän modernilla eettisellä käsitteistöllämme, johon on sekoittunut piirteitä erilaisista historiallisista traditioista. Yllä referoidun egoismi-keskustelun osapuolet ottavat annettuna sen, että Aristoteleen etiikka on modernia moraalialla vastaava, ja keskustelu koskee pääasiassa juuri sitä, miten egoismi-syytösten kumoamisella osoitetaan että Aristoteleen eettinen teoria on

sellainen, jonka voisimme hyväksyä omaksi eettiseksi teoriaksemme. Ainoastaan Annas käsittelee kysymystä antiikin ja modernin eettisen ajattelun eroista, mutta hänkin ajautuu Aristoteleen etiikan käsittelyssään samaan käsitteelliseen ongelmaan kuin muutkin. Tulisiko todeta kuten Garver (2006, 2-3), että Aristoteleen teoria on hyvä ja hieno ja toimiva omassa maailmassaan, mutta se maailma ei ole sama kuin tämä missä me elämme? Lisäksi on kysyttävä, onko Aristoteleen etiikan teoria lainkaan etiikkaa. Tähän mennessä on jo tullut selväksi, että monet sellaiset piirteet, joita me odotamme etiikan teorialta tai eettiseltä ajattelulta, eivät täyty Aristoteleen kohdalla.

5.4 Ei etiikkaa lainkaan?

Kysymys siitä, onko antiikin etiikka yksi tyyppi normatiivisia etiikan teorioita vai jotakin muuta, ”... a distinct alternative to modern morality, rather than just a type of moral theory”, on alkujaan Williamsin esiintuoma (Annas 1993, 121). Williamsin (1981, 251) mukaan antiikin eettisestä ajattelusta puuttuu erityinen moraalisuuden käsite, jolla joukko syitä tai vaatimuksia erotetaisiin toisenlaisista syistä tai vaatimuksista. Koska antiikin eettisessä ajattelussa ei tehdä tarkkaa eroa moraalisten ja ei-moraalisten syiden tai perusteiden välillä, voidaan ajatella että se ei vastaa modernia ymmärrystä moraalista.

Päinvastaista näkökantaa voidaan puolustaa vetoamalla siihen, että toimijan motivaatio eettiseen toimintaa vastaa modernia käsitystä eettisestä motivaatiosta. Lännström (2006) puolustaa tällaista näkemystä Aristoteleen eettisen toimijan motivaatiosta. Jalo (*kalon*) motivoi hyveellistä ihmistä ja asettaa vaatimuksia tämän toiminnalle; myös vahvaluonteinen ja heikkoluonteinen kuulevat nämä jalon toiminnan vaatimukset. Aristoteleen käyttämä terminologia tukee sitä, että on oikein tehdä jaloa ja väärin olla tekemättä, sillä Aristoteles käyttää paikoin termiä *dei* (täytyy) vaihtoehtoisesti termin *kalon* kanssa. Sen korostaminen, kuinka jalo on velvoittava, se mitä täytyy tehdä, ja kuinka jalon tekeminen on oikein ja tekemättäjättäminen väärin, tulee Lännströmin mukaan hyvin lähelle meidän modernia ymmärrystämme eettisestä motivaatiosta. Lännström on samaa mieltä Annasin ja Korsgaardin kanssa, että jalon vaatimukset yleisesti ottaen ovat eettisiä vaatimuksia. Kun Aristoteles sanoo että meidän tulisi toimii jalon takia, hän vaatii meitä tekemään x koska se on oikein eikä vain siksi että se on miellyttävää tai hyödyllistä. Kuitenkin on huomattava, että Aristoteleella toimiminen

jalon takia on laajempi käsite kuin ”eettiset syyt”. Aristoteles ei tee selvää eroa eettisen ja ei-eettisen välillä vaan jalo vaikuttaa sisältävän kaiken sen, mitä herrasmies tekee tai mitä kaupunkivaltio vaatii herrasmiehen tekävän. Siis etiikan, mutta myös tyylin, tavat ja kohteliaisuuden. Mutta on huomattava, että ennenkaikkea jalo sisältää kuitenkin juuri etiikan alaan kuuluvat asiat. (Lännström 2006, 15-16.)

Myös Annas (1993) on samoilla linjoilla kuin Lännström. Annas huomauttaa, että vaikkakaan antiikin eettisessä ajattelussa ei tehdä selvää eroa moraalisten ja ei-moraalisten syiden välillä kuten Williams on tuonut esiin, niin hyve-eettisessä ajattelussa sen huomaaminen että jokin teko on esimerkiksi pelkuruutta, ei ole vain yksi syy muiden joukossa vaan se hiljentää tai ohittaa muut teon ominaisuudet joita harkitaan. Juuri tämä on se syy, miksi modernissa ajattelussa tehdään ero moraalisten ja ei-moraalisten syiden välille. Myöskin Annas huomioi Aristoteleen eettisen motivaation vastaavan modernia eettistä motivaatiota vastaavasti kuin Lännström. (Annas 1993, 121-123.)

Annas ja Lännström siis katsovat että se alue, jonka Aristoteleen etiikka kattaa, vastaa ainakin jossain määrin sitä toiminnan aluetta, jota moderni eettinen ajattelu koskee. Kuitenkin Annas huomauttaa, että mikään antiikin etiikan teoria ei tee kaikkea sitä, mitä olemme tottuneet etiikan teorian²⁷ tekävän. Annas katsoo kuitenkin osoittaneensa että antiikin eudaimonistiset hyveteoriat ovat teorioita moraalisuudesta (morality). (Annas 1993, 131.)

Vastaus kysymykseen, ovatko antiikin etiikan teoriat etiikan teorioita meidän modernissa merkityksessämme, riippuu kuitenkin ennen kaikkea siitä, mitä etiikan teoriolla tarkoitamme. Miten ymmärrämme etiikan teorian funktion ja asetammeko sille erityisiä muodollisia vaatimuksia? Tähän mennessä on jo tullut selväksi, että modernissa eettisessä ajattelussa on tapana asettaa eri traditioista peräisin olevia vaatimuksia etiikan teorioille, joita läheskään kaikkia antiikin eettinen ajattelu ei täytä. Toiseksi se ala, jonka antiikin etiikan teoriat kattavat, on ainakin hieman eri kuin moderni ymmärryksemme etiikasta. Lisäksi antiikin teoriat ovat muodoltaan ja sisällöltään nykyisestä poikkeavia, ja niiden lukeminen ja tulkinta ilman, että

27 Annas käyttää käsitettä 'a theory of morality'.

myöhemmistä traditioista peräisin olevat ennakko-oletukset sumentavat tulkintaa, on vaikeaa joskaan ei ehkä mahdotonta.

6 ETIIKAN FUNKTIO ARISTOTELEELLA

Olemme tähän mennessä tarkastelleet hyve-etiikan luonnetta, antiikin etiikan tulkintaperinteitä, modernin ja antiikin etiikan eroavaisuuksia sekä väitteitä Aristoteleen etiikan teorian luonteesta eettisenä egoismina. Olemme myös sivunneet kysymystä siitä, onko Aristoteleen etiikka ylipäänsä lainkaan etiikan teoria. Seuraavaksi on aika tarkastella eettisen luonnetta Aristoteleella sekä Aristoteleen tiedekäsitystä ja eettisen tutkimuksen tiedonintressiä. Näiden jälkeen pääsemme erittelemään sitä, mikä on etiikan teorian tehtävä Aristoteleen filosofiassa. Luvussa 3.3 päädyimme jo yhteen ehdotukseen etiikan tehtävästä; tämän mukaan etiikka on yksilöllisen kasvun väline, jonka avulla hyvä ja hyvään pyrkivä ihminen voi tulla paremmaksi ja parantaa itseymmärrystään. Tässä luvussa pääsemme tähän mennessä käsitellyn pohjalta tarkastelemaan tämän tulkinnan uskottavuutta.

6.1 Eettisen luonne Aristoteleella

Kuten aiemmin on jo todettu, voidaan ajatella, että Aristoteleen hyveen käsite kattaa sen, mitä nykyisin tarkoitamme eettisellä. Toisaalta, mikäli tehdään erottelu eettisen ja moraalisen välillä, kuten olemme Williamsia seuraten tehneet²⁸, niin on selvää, että Aristoteleella ei ole käytössä käsitettä, joka vastaisi meidän moraalisuuden käsitettämme.

Aristoteleen käsitys eettisen toiminnan luonteesta poikkeaa olennaisin osin esimerkiksi Kantin moraalikäsitteestä. Koska deontologinen moraalikäsitte on yksi vahva taustavire osana modernia eettistä ajattelua, niin tähän eroavaisuuteen on syytä paneutua vielä uudelleen. Aristoteleen mukaan halut ovat välttämätön osa hyveellistä eli eettistä, tai mitä tahansa toimintaa. Pelkää havainto, että jokin on jaloa jossakin partikulaarissa tilanteessa, ei sinällään motivoi ihmistä toimimaan tämän havainnon mukaisesti. Henkilön tulee myös haluta tehdä jaloa. Halut taas muodostuvat tietynlaisiksi tottumisen kautta, joten tottuminen ja kasvatus ovat olennaisia eettiselle toiminnalle. Kantin näkemyksen mukaan järki motivoi moraalista toimintaa, ja halut, vaikka olisivat samaan pisteeseen vieviä, eivät saa olla mukana motivoimassa toimintaa. Kantin käsityksen mukaan moraalinen ajattelu ja prudentiaalinen ajattelu eivät voi koskaan yhdistyä:

²⁸ Kts. Johdanto.

prudentialinen ajattelu tavoittelee omaa onnellisuutta ja on yhdistynyt haluihin; moraalinen ajattelu taas edellyttää autonomiaa, jonka halujen noudattaminen tuhoaa. (Lännström 2006, 28-31.) Lännström vertailee näitä eri käsityksiä enemmänkin, mutta tähän tarkoitukseen riittää tämä esitetty lyhyt yhteenveto, joka tuo esille sen, kuinka erilaista osaa halut näyttelevät moraalisisessa/eettisessä toiminnassa Aristoteleella ja deontologisessa ajattelussa. Siinä missä Kant asettaa moraalisuuden ja oman onnellisuuden tavoittelun vastakkain (emt. 33), Aristoteleella hyvän ihmisen halut eivät ole millään lailla vastakkaisia eettiselle ajattelulle vaan sen kanssa yhteneviä: hyvä ihminen haluaa sitä, mitä jalo vaatii, eli toimia eettisesti. Kun Kantilla hyve vaatii aina itsensä voittamista tai kieltämistä, koska taistelu nautintoon tähtäävien pyyteiden muokkaamiseksi ja kontrolloimiseksi on loputon eikä ihmisen voitettavissa (ja nämä nautintoon tähtäävät pyyteet eivät voi olla yhteneviä moraalisen ajattelun kanssa) (emt. 36), niin Aristoteleella hyvä ihminen on sisäisessä tasapainossa itsensä kanssa eikä hänellä ole eri suuntiin tempovia haluja, vaan hänen halunsa suuntautuvat hyveelliseen toimintaan. Eettisesti toimiminen ei vaadi hyveelliseltä minkäänlaista itsensä kanssa taistelua tai halujen kieltämistä.²⁹

Yksi perustelu kantilaiselle näkemykselle moraalien autonomian vaateesta on se, että mikäli moraalisen toiminnan motiivina on henkilön halu tehdä mitä moraali vaatii niin ei ole varmaa että henkilö tekee mitä moraali vaatii myös tulevaisuudessa, sillä halut eivät ole pysyviä. Tästä syystä moraalisen toiminnan on perustuttava pelkkään velvollisuudentuntoon (moraalikäskyn vaatimukseen), koska se on pysyvää ja velvoittavaa sinällään. Aristoteleella kuitenkin eettisen toimijan toiminta perustuu hänen luonteeseensa, joka on tietynlainen, ja jonka takia hänellä on tietynlaiset halut. Käsitys ihmisen perusluonteesta on näissä näkemyksissä hyvin erilainen, mikä taas heijastuu näkemyksiin eettisen luonteesta, yhtälailla kuin käsityksiin etiikan tutkimuskohteenkin luonteesta.

6.2 Etiikan tutkimuksen ja tutkimuskohteen luonne

Nikomakhoksen etiikan ensimmäisen kirjan johdanto-osuus ja kymmenennen kirjan yhdeksäs luku sisältävät pohdintaa teoksen tehtävästä ja sen suorittamisesta, mihin

²⁹ Vrt. luku 4.5.

syvennymme Aristoteleen tiedekäsityksen pohdinnan jälkeen. Aristoteles säännöllisesti, puhutellessaan kuulijoitaan tai määritellessään millainen henkilö on etiikan luentojen sovelias kuulija, kutsuu heitä politiikan opiskelijoiksi. Etiikan tutkimus kuuluu siis politiikan tieteen³⁰ alaan.

Aristoteleen tieteenkäsitys eroaa paikoin huomattavasti modernista. Keskityn seuraavaksi tuomaan esille vain tämän tutkielman kannalta relevantit kysymykset näistä eroista. Aristoteles jakaa ajattelun kolmeen luokkaan: teoreettiseen, käytännölliseen ja tuotannolliseen ajatteluun. Teoreettisiin tieteisiin kuuluvat luonnontiede, matematiikka ja teologia. Kaikkien teoreettisten tieteiden harjoittamisen päämääränä on pelkkä tieto tiedon itsensä vuoksi, ihmisen rationaalisen sielunosan intellektuaalinen täydellistyminen. Aristoteles käyttää termiä *episteme* teoreettisen ajattelun kohteesta, tieteellisestä tiedosta. Käytännöllinen ja tuotannollinen ajattelu liittyvät inhimillisiin toimiin ja tekemisiin sekä niiden tuotteisiin. Päämääränä näissä ei ole pelkkä tieto, vaan pyrkimyksenä on tulla hyväksi toimijaksi ja tekijäksi. Käytännöllinen ajattelu koskee hyvää inhimillistä elämää ja niitä toimintoja, jotka muodostavat tämän. Koska Aristoteleen mukaan hyvä elämä on mahdollista vain yhteisössä ja kaupunkivaltiossa, niin hyvää elämää koskeva ajattelu on poliittista ajattelua. Käytännöllinen eli poliittinen ajattelu sisältää kaksi osaa: etiikan eli tapojen tutkimuksen (hyveet ja niiden mukaiset toiminnot hyvän elämän ehtoina) ja politiikan (valtiomuodot ja muut hyvän elämän yhteisölliset edellytykset). (Sihvola 1994, 69-70.)

Aristoteleen tieteiden jaon pohjalla on näkemys siitä, että ajattelun kohteen luonne vastaa ajattelutoiminnan tiedonintressiä. Teoreettisen ja käytännöllis-tuotannollisen ajattelun erot Aristoteleen esityksessä pohjautuvat siihen, että ne ovat eri sielunosien valmiuksia. Ajattelu suuntautuu toisaalta asioihin, joiden periaatteet (*arkhai*) eivät voi olla toisin ja toisaalta asioihin, jotka voivat olla toisin. Näitä kahta eri lajia olevia asioita koskeva tieto liittyy kahteen erilaiseen sielunosaan. Tieteellinen tieto (*episteme*) on teoreettisen järjen alaa; tämä suuntautuu muuttumattomiin asioihin. Rationaalisen sielun toinen osa on muuttuvia asioita koskeva laskeva/harkitseva järki. Teoreettisen sielunosan hyve on viisaus, joka koostuu tieteellisestä tiedosta (*episteme*) ja intuitiivisesta järjestä (*nous*). Laskevan sielunosan hyvää toimintaa on tuotannollisen ajattelun kohdalla taito (*tekhnē*) ja käytännöllisen ajattelun kohdalla käytännöllinen järki

30 Vrt. Sihvola Knuuttilan Aristoteles suomennoksesta Sihvola 1994, 105, vrt. luku 6.2.

(*fronesis*), joka on laskevan sielunosan varsinainen hyve - hyvälle ihmiselle ominainen harjaantumisen kautta saavutettu valmius löytää kussakin tilanteessa toimintatapa, joka on hyvän elämän kannalta paras. (Sihvola 1994, 70.) Siten käytännöllisen ajattelun kutsuminen tieteeksi on oikeastaan Aristoteleen terminologian virheellistä käyttämistä, sillä tieteellinen tieto on Aristoteleen tieteenteoriassa yksinomaan teorettisen järjen alaan kuuluvaa muuttumattomia asioita koskevaa tietoa. Etiikka ja politiikka taas kuuluvat käytännöllisen ajattelun piiriin (emt. 71), ja nämä koskevat asioita jotka voivat olla myös toisin kuin ovat. Tämän mukaisia ovat myös Aristoteleen omat huomautukset etiikan tutkimuskohteen luonteesta.

”Jalot ja oikeudenmukaiset asiat, joita politiikan tiede tutkii, ovat monenlaisia ja vaihtelevia, ja siksi ne voivat näyttää pelkkään tapaan eikä luontoon perustuvilta. Samalla tavoin vaihtelevia ovat myös hyvät asiat...” (EN I.3.1094b14-17.)

Tutkimuskohteen luonne myös asettaa rajoituksia itse tutkimuksen luonteelle:

”...toimintaa koskeva selvitys voi olla vain yleispiirteinen eikä tarkka, sillä kuten sanoimme alussa, tutkimuksilta ei tule odottaa enempää kuin mitä kohde sallii.” (EN II.2.1104a1-4).

Etiikan tutkimukseen käytettävä käytännöllinen järki koskee yksittäisiä (*ta kat'hekasta*) ja viimeisiä (*ta eskhata*) asioita, jotka eivät ole tieteellisen tiedon (*episteme*) vaan havainnon kohteena ja jotka on siten mahdollista oppia tuntemaan vain pitkäaikaisen kokemuksen kautta. Tieteellinen tieto, joka kohdistuu universaaleihin ja tarkastelee yksittäistapauksia vain jonkin universaalien lain alaan kuuluvina, ei ole riittävää yksittäistapauksessa tapahtuvan käytännöllisen harkinnan kannalta. Tieteellinen tieto ei ole riittävää yksittäistapauksessa tapahtuvassa käytännöllisessä harkinnassa, koska harkinta koskee yksittäistapausta ja edellyttää havaintoa. (Sihvola 1994, 74-75.) Sihvolan tulkinta Aristoteleen kannasta on, että Aristoteleen mukaan etiikassa ei ole lainkaan poikkeuksettomia yleistyksiä, jotka voisivat selittää ja justifioida yksittäistapauksia tyhjentävästi (Emt. 75).

”Tällaisista asioista puhuttaessa ja niistä johtopäätöksiä tehtäessä on tyydyttävä esittämään totuus karkealla kädellä ja pääpiirteissään. Ja puhuttaessa siitä, mikä on vain useimmissa tapauksissa totta, ja tehtäessä johtopäätöksiä sellaisista premisseistä on tyydyttävä siihen, että myös johtopäätökset ovat vain useimmissa tapauksissa tosia.” (EN I.3.1094b18-23.)

Tämä ei johdu etiikan tiedonintressistä vaan tutkimuskohteen luonteesta: inhimilliseen

toimintaan, jota etiikka tutkii, liittyy väistämättä kontingentteja ja ennakoimattomia piirteitä (Sihvola 1994, 75-76).

Se, mikä on jaloa ja oikeudenmukaista ja hyvää, on aina riippuvaista olosuhteista ja koska olosuhteet ovat vaihtelevia ja monimuotoisia, niin jaloja, oikeudenmukaisia ja hyviä asioita koskevia poikkeuksettomia yleistyksiä on mahdotonta tehdä. Sihvolan tulkinnan mukaan Aristoteles ajattelee että ihmisten yhteisössä mikään periaate ei pidä poikkeuksetta paikkaansa. Tosin tämän ulkopuolelle Aristoteles sulkee sellaiset käsitteelliset totuudet kuten 'murha on väärin'. (Sihvola 1994, 78-79.)

Sihvola kiinnittää huomiota myös siihen, kuinka Aristoteles korostaa etiikan ja politiikan eroa teoreettisiin tieteisiin sillä, että etiikasta ja politiikasta puhuessaan Aristoteles välttää käyttämästä käsitettä *episteme*. Koko Aristoteleen tuotannossa ilmaisu *he politike episteme* esiintyy vain kerran. Tavallisesti Aristoteles käyttää politiikan tutkimuksesta vain subjektivoitua adjektiivia *he politike* ilman pääsanaa. Sihvolan mukaan Aristoteles jättää tällä terminologisella ratkaisullaan kysymyksen politiikan ja episteme-tyyppisen tieteen suhteesta auki kiinnostavalla tavalla. Sihvola kritisoi tässä yhteydessä Knuuttilan *Nikomakhoksen etiikan* suomennosta siitä, että siinä '*he politike*' on lähes aina käännetty politiikan tieteenksi silloinkin kun kreikankielisessä tekstissä ei ole mitään pääsanaa. Sihvola olettaa ratkaisun heijastavan Knuuttilan tulkintaa Aristoteleen tieteenteoriasta. (Sihvola 1994, 70-72, 105.) Myös esipuheensa johdannossa Knuuttila (1989, 207) tuo selvästi ilmi tulkintansa Aristoteleen tieteiden jaottelusta erittelemällä Aristoteleen tieteiden jakoa

”...teoreettisiin tieteisiin, käytännöllisiin tieteisiin ja tuotannollisiin tieteisiin. --- Käytännöllinen tiede käsittelee hyvää elämää ja sitä konstituovaa toimintaa. Koska Aristoteleen mukaan hyvä käytännöllinen elämä toteutuu kaupunkivaltiossa (polis), hän nimittää käytännöllistä tiedettä myös politiikan tieteenksi (hê politikê epistêmê). Sen alalajeja ovat hyveitä ja niiden mukaisia toimintoja hyvän elämän ehtoina käsittelevä etiikka ja hyvän elämän yhteisöllisiä edellytyksiä tarkasteleva politiikan tiede (sanan suppeammassa merkityksessä).” (Knuuttila, NE:n suomennos 1989, Selitykset, Johdanto, 207.)

Kuitenkin tämä suomennosratkaisu häivyttää lukijan näkyvistä tämän mielenkiintoisen ongelman. Sihvolan esittämä huomio on linjassa sen kanssa, miten Aristoteles *Nikomakhoksen etiikassa* esittää tutkimuksen tarkoituksen ja kohteen (Kts. EN I.3. ja II.2). Aristoteles korostaa useissa kohdin etiikan ja politiikan tutkimuksen

tiedonintressin olevan käytännöllinen (EN I.3., EN II.2., EN X.9.1179a35-b4).

”Koska nyt käsillä oleva tutkimus ei tapahdu teoreettista tietoa silmällä pitäen kuten jotkut muut tutkimukset (sillä emme nyt tutki hyvettä pelkästään tietääksemme mitä hyve on, vaan tullaksemme hyviksi – muutenhan tästä ei olisi mitään hyötyä) ...” (EN II.2.1103b27-32.)

”...sillä päämäärä ei ole tieto vaan toiminta.” (EN I.3.1095a56). Tavoitteena ei siis ole aina toden teoreettisen järjestelmän rakentaminen ja sen teoreettinen opiskelu, vaan toimiminen ja eläminen hyveellisesti. Tosin ne, jotka ovat jo hyveellisiä, hyötyvät myös asiaa koskevan teorian tuntemisesta (EN I.3.1095a10-13).

Tässä esitetyn perusteella voidaan todeta, että yrityksiin rakentaa Aristoteleen etiikan esityksestä teoreettinen, johdonmukainen tieteellinen järjestelmä tulisi suhtautua suurin varauksin. Etiikan tutkimus ei Aristoteleen oman tiedekäsityksen mukaan ollut tieteenala. Toisaalta Aristoteleen tiedekäsitys on niin etäällä omasta nykyisestä tieteestämme, että se vain jätetään huomiotta Aristoteleen etiikkaa käsiteltäessä. Kuitenkin sen huomioonottaminen, miten Aristoteles itse käsittää tutkimuksensa luonteen ja päämäärään, helpottaa monien Aristoteleen etiikassa havaittujen jännitteiden ja ristiriitojen ratkaisua, tai ainakin sen ymmärtämistä mistä niissä on kyse. Tarkastelen seuraavaksi etiikan tutkimuksen päämäärää Aristoteleella ja sen jälkeen etiikan poliittista luonnetta ja sitä, miten tämän huomioiminen etiikan tulkinnoissa auttaa ratkaisemaan Aristoteleen etiikassa havaittuja jännitteitä ja ongelmia.

6.3 Etiikan tutkimuksen päämäärä

Etiikan tutkimus ja politiikan ”tiede” kuuluvat siis käytännöllisen järjen alaan, ja niiden tavoitteena on tiedon lisäksi, ja pääasiassa, toiminta. Etiikan teoria ei kuitenkaan Aristoteleella ole sellainen teoreettinen rakennelma, jonka kuka vain voisi ottaa ja soveltaa yksittäistapaukseen, vaan teorian omaksuminen ja ymmärtäminen edellyttää henkilöltä hyveellistä luonnetta ja halua tulla hyväksi sekä asianmukaisesti toimivia tunteita. Olennaista on myös hyvin toimiva käytännöllinen järki, sillä kohteensa mukaisesti etiikan tutkimuksessa ei voida antaa poikkeuksettomia yleistyksiä ja sääntöjä, koska jalot ja hyvät asiat ovat olosuhteista riippuvaisia. Hyveellisen, joka opiskelee näitä asioita, on siis kyettävä myös itsenäiseen harkintaan. Tavoitteena näissä

tutkimuksissa on siis niiden käytännöllisen tiedonintressin mukaisesti hyvä toiminta. Jo aiemmin on nostettu esiin kysymys siitä, koskeeko se eudaimonia, jota yksilön katsotaan tavoittelevan, vain häntä itseään vai laajempaa joukkoa. Seuraavaksi paneudumme tähän kysymykseen. Aristoteles antaa siihen melko suoran vastauksen, johon kommentaareissa on kiinnitetty yllättävän vähän huomiota.

”Vaikka yksityisen ihmisen ja valtion päämäärä on sama, valtion päämäärän tavoittaminen ja toteuttaminen näyttää olevan suurempaa ja täydellisempää. Yksittäisen ihmisen onnistuminen tässä tehtävässä on arvokasta, mutta kokonaisen kansan tai valtion onnistuminen siinä on parempaa ja jumalallisempaa. Tutkielmamme, joka kuuluu politiikan tieteen alaan, tähtää siis tällaisiin päämääriin.”³¹ (EN I.2.1094b8-11.)

Miten tämä tulisi tulkita? Valtion päämääränä on inhimillisen hyvän toteutuminen valtiossa, yhden ihmisen päämääränä taas inhimillisen hyvän toteutuminen omassa elämässään. Toisaalta valtio muodostuu ihmisistä, joten on järkeenkäypää olettaa, että yksi ihminen voi tavoitella inhimillisen hyvän toteutumista kahdella tasolla, valtiossa tai omassa elämässään (tai molemmissa). Ylläoleva lainaus on alaviitteessä myös kreikaksi, koska olennaista siinä on sana *toutôn*, joka on genetiivin monikko, kirjaimellisesti ’näiden’/’näistä’, viimeisessä lauseessa suomennoksessa ’tutkielmamme, joka..., tähtää näihin’. Tämän kohdan pitäisi tehdä selväksi, että kyseisen etiikan tutkielman päämääränä on tavoitteen toteutuminen kummallakin tasolla, sillä mikäli kyseessä olisi vain tutkielma siitä, kuinka ihminen voi toteuttaa omassa elämässään tätä päämäärää, ei monikollisen ilmauksen käyttämiseen olisi syytä. Siis etiikan ja politiikan tutkimus tähtää inhimillisen hyvän toteutumiseen sekä yksittäisen ihmisen että valtion tasolla. Ja parempaa sen toteutuminen on valtion tasolla. Tähän ei esimerkiksi aiemmin analysoidussa egoismi-keskustelussa ole kiinnitetty lainkaan huomiota.

Täytyy myös muistaa että kyseessä on käytännöllinen tiede, jonka tavoitteena ei ole tieto vaan toiminta. Voisi ajatella, että kyseessä on tutkimus siitä, miten jokainen kuuliija voi, luennot kuunneltuaan ja omaksuttuaan, ryhtyä toteuttamaan inhimillistä hyvää ympärillään: omassa ja muiden elämässä, ja halutessaan tehdä jotain vielä arvokkaampaa yrittäen saada sitä toteutumaan valtion mittakaavassa. Päädymme etiikasta politiikkaan. Tätä tulkintaa tukee myös kirjan viimeinen luku, jossa Aristoteles tarkastelee sitä, onko alussa asetettu tehtävä täytetty. Inhimilliseen hyvään kuuluvat siis ehdottomasti hyveet. Mutta ihmisten enemmistö ei tule hyveelliseksi argumentteja

31 (ei gar kai t'auton estin heni kai polei, meizon ge kai teleioteron to tês poleôs fainetai kai labein kai sôzein: agapêton men gar kai heni monô, kallion de kai theioteron ethnei kai polesin. hê men oun methodos toutôn efietai, politikê tis ousa.)

kuuntelemalla, koska se elää tunteidensa vallassa, joihin Aristoteleen mukaan voi vaikuttaa vain pakolla. Toisaalta hyveelliseksi oppii vain harjoittelemalla, pienestä pitäen, mutta varsinkaan nuoret eivät tällaisesta välitä, joten parasta on jos ihmisten varhaiskasvatus ja nuorten harrastukset voitaisiin laeilla määrätä sellaisiksi että ne ohjaavat hyveeseen ja harjoittavat sitä. (EN X.9.1179b1-1180a5.)

”Jos siis, kuten totesimme, hyväksi tulevan pitää saada hyvää hoitoa ja kasvatusta tottumuksiin ja hänen sen jälkeen on omistauduttava hyvien asioiden harrastamiseen niin, ettei hän tahdonvastaisesti eikä vapaaehtoisesti toimi huonosti, tämä voi toteutua, jos heidän elämänsä vaikuttaa jokin järki ja järjestys, jolla on voimaa. Mutta ei isän eikä kenenkään muunkaan yhden ihmisen määräyksillä ole riittävää voimaa, ellei kyseessä ole kuningas tai joku muu sen kaltainen. Lailla on tuo pakottava voima, ja se on jonkinlaiseen käytännölliseen järkevyyteen ja järkeen perustuva järjestys. Ja kun ihmiset vihaavat niitä, jotka oikeutetustikin asettuvat vastustamaan heidän pyrkimyksiään, lakia ei koeta painostavaksi, kun se määrää oikeudesta ja kohtuudesta.” (EN.X.9.1180a15-24.)

Siis tämän suuremman päämäärän, onnellisuuden toteuttaminen valtion tasolla, edellyttää asianmukaista lainsäädäntöä, joka ohjaa varhaiskasvatusta, ja pakottaa ne aikuiset, joiden tunteita ja haluja ei ole lapsuudessa koulittu hyvään pyrkiviksi, toimimaan lain voimalla hyvin.

Aristoteles osoittaakin sanansa politiikan opiskelijoille, eli tuleville lainsäätäjille:

”Jos siis voimme tulla hyviksi lakien kautta, sen on pyrittävä tulemaan lainsäätäjäksi, joka tahtoo huolehtia ihmisten, useiden tai harvojen, paremmaksi tekemisestä. Sillä kuka tahansa ei voi tehdä kenestä tahansa ihmisestä hyvää – jos joku voi, se on se, jolla on tietoa.” (EN.X.9.1180b23-27)

Kaiken tavoitteena on inhimillisen hyvän toteutuminen, joka ei voi toteutua valtiotasolla (mikä on parempaa) toteutumatta yksilöissä, joka taas tapahtuu parhaiten pakottamalla ihmiset lapsesta saakka lakien avulla käyttäytymään niin, että he tulevat hyveellisiksi, sillä hyveelliseksi tullaan tottumalla. Tämän toteutuminen taas vaatii lainsäätäjää, joka tietää yleiset asiaankuuluvat asiat, jotka taas on esitetty tässä tutkielmassa³², jotta osaisi säätää sellaisia lakeja, jotka todella toimivat tämän tavoitteen mukaisesti. Niille, jotka ymmärtävät argumentteja, *Nikomakhoksen Eetiikka* on tarkoitettu ymmärrettäväksi ja noudatettavaksi, niille taas, joille argumenteista ei ole hyötyä, se on tarkoitettu heitä varten säädettävien lakien apuneuvoksi.

³² Ja politiikkaa käsittelevissä teoksissa.

6.4 Etiikan teorian tehtävä ja eettisen ajattelun poliittisuus Aristoteleella

”Politiikan tieteen³³ päämäärä on paras päämäärä ja politiikan tiede näkee eniten vaivaa tehdäkseen kansalaisista määrätynlaisia, nimittäin hyviä ja jalojen tekojen tekijöitä.” (EN.I.9.1099b29-32.)

Aiemmin³⁴ olemme päätyneet kumoamaan sen *Nikomakhoksen etiikan* luennan, jonka mukaan tämä voisi tarjota naturalistisen, etiikan ulkopuolisen perustan etiikalle, joka vakuuttaisi niin skeptikon kuin kenet vain. Esitimme myös Sihvolan edustaman luennan, jonka mukaan *Nikomakhoksen etiikka* on tarkoitettu eettisen yksilön oman henkilökohtaisen kasvun välineeksi.

”Etiikan ja poliittisen filosofian tutkimus on siis käytännöllisen järjen toimintaa, eikä siitä voi hyötyä muu kuin jo valmiiksi hyvä ihminen, joka on saanut kasvatuksen hyviin tapoihin...” (Sihvola 1994, 71).

Tämän mukaan etiikan opiskelu edellyttää opiskelijalta oikeaa yleiskäsitystä ihmiselämän päämäärästä, kasvatusta hyviin tapoihin ja laajaa kokemusta käytännön elämästä. Tällainen ihminen tulee opiskelun myötä selkeämmin tietoiseksi eettisten uskomustensa ja sitoumustensa luonteesta ja näiden keksinäisistä suhteista, kykenee siten entistä paremmin orientoitumaan vaihteleviin käytännön tilanteisiin ja toimimaan kussakin tilanteessa parhaalla tavalla. Muille kuin suurin piirtein hyville ihmisille etiikan opiskelusta ei ole mitään hytöä (Emt. 72-73.)

Etiikan tutkimuksen päämäärää tarkastellessamme päädyimme kuitenkin siihen, että tavoitteena ei ole vain yksilön itsensä tuleminen hyväksi, vaan myös tämän tavoitteen toteutuminen kaupunkivaltion tasolla. Toisaalta, käytännöllisen luonteensa takia etiikan tutkimuksen harjoittamisen tarkoituksena ei ole vain saada tietoa vaan myös ohjata toimintaa.

Kuten todettu, Aristoteleen mukaan etiikan alaan kuluviissa asioissa premissit ovat totta vain useimmissa tapauksissa; tämän seurauksena johtopäätösksetkään eivät ole aina tosia. Tämä ominaisuus johtuu itse asian luonteesta, eikä suurempaa tarkkuutta etiikan alalla olekaan järkevää vaatia. (NE I.3.1094b14-25.) Tämä asioiden luonto asettaa vaatimuksia myös kuulijalle:

33 Vrt. Sihvolan huomautus he politike ilman pääsanaa, 'tieteen' on Knuuttilan lisäys.

34 Kts. luku 3.3.

”Myös kuulijan tulee ymmärtää tällaiset lausumat vastaavalla tavalla. Sivistynyt ihminen pyrkii kunkintyyppisten asioiden kohdalla sellaiseen tarkkuuteen, jonka niiden luonto sallii. On yhtä tyhmää hyväksyä retorisia argumentteja matemaatikolta kuin vaatia puhujalta tieteellisiä todistuksia.” (NE I.3.1094b23-28.)

Aristoteleen tutkielman tarkoituksena ei ole todistaa tiettyjä periaatteita oikeaksi, koska hyvin kasvatettu hyveellinen ihminen tuntee ne jo ja paheelliselle tai huonolle ei etiikan luentojen kuuntelemisesta ole muutenkaan hyötyä (NE I.4.1095b5-9). Tarkoitus ei siis ole rakentaa teoriaa, jolla vakuutetaan tietämättömät, paheelliset, huonosti kasvatetut, kuten totesimme luvussa 3.3.

Samankaltaista luentaa kuin Sihvola, Kraut ja Lännström edustaa myös Williams, joka tuo selvästi esiin tämän luennan ongelmalliset piirteet. Williams (1985) pitää Aristoteleen omaa selvitystä etiikkansa luonteesta ristiriitaisena.

”... there is a problem about the way in which Aristotle presents his inquiry. Indeed, there is a problem about what he can take ethical philosophy to be. He presents it as a practical inquiry, one that is directed, in effect, to answering to Socrates' question. He makes it seem as though you might review the whole of your life and consider whether it was aimed in the most worthwhile direction, but, on his own account, this cannot be a sensible picture. He shares with Plato the idea that, if virtue is part of human good, then it cannot be external to the ultimately desirable state of well-being: that state must be constituted in part by the virtuous life. But this is not a consideration that one could use to any radical effect in practical reasoning, as he seems to suggest. One becomes virtuous or fails to do so only through habituation. One should not study moral philosophy until middle age, Aristotle believes, for a reason that is itself an expression of the present difficulties – only by then is a person good at practical deliberation. But by then it will be a long time since one became, in relation to his deliberations, preemptively good or irrecoverably bad.” (Williams 1985, 39.)

Juuri kaikki nämä vaikeudet ja sisäiset ristiriidat, jotka Williams löytää tästä Aristoteleen näkemyksestä koskien eettistä tutkimusta, osoittanevat, että näkemyksessä on ongelmia. Ei Aristoteleen, vaan Williamsin luennassa Aristoteleen näkemyksestä. Ongelma löytyy siitä, kun katsoo mitä Williams olettaa eettisen tutkimuksen Aristoteleella olevan: jotain, joka antaa yksilötasolla vastauksen sokraattiseen kysymykseen ja jonka avulla on mahdollista uudistaa elämänsä, kehittyä yksilönä eettisemmäksi kuten Sihvolankin Aristoteles-luennassa. Tämän luennan

ongelmallisuuden valottamiseksi esittelen toisenlaisen näkemyksen, joka päätymällä Aristoteleen etiikan poliittisuuteen vastaavalla tavalla kun edellisessä luvussa totesimme, selittää järkeenkäyvällä tavalla juuri ne asiat, jotka Williams kokee ongelmiksi Aristoteleen näkemyksissä eettisen tutkimuksen luonteesta.

Jo *Nikomakhoksen etiikan* alussa Aristoteles tekee selväksi, että osoittaa sanansa yleisölle, joka haluaa osallistua politiikkaan, ja korostaa hyveiden poliittista aspektia; *Nikomakhoksen etiikka*, toisin kuin *Eudeemoksen etiikka*, on ”...framed by its political orientation” (Kraut 2006, johdanto, 10). Schofield (2006, 305) toteaa että Aristoteles tekee sekä *Nikomakhoksen etiikan* alussa että lopussa varsin selväksi, että kyseessä olevan tutkimuksen aiheena on politiikka. Tätä on Schofieldin mukaan yleensä joko vähätelty tai asia on täysin jätetty huomiotta kun käsitellään *Nikomakhoksen etiikkaa*³⁵. Kuitenkin kyseessä on Schofieldin mukaan huomattavasti olennaisempi asia, kuin vain se käsitteellinen seikka, että etiikkaa tutkimusalanana ei ole vielä vakiinnutettu. Kun Aristoteleen mukaan poliitikkojen pääasiallisena tehtävänä on tehdä ihmisistä hyviä, niin hyveellisyyden opiskelu teoriassa, siis mistä hyvyys muodostuu, on varsin olennaista poliitikolle, joka valmistautuu tehtävänsä, ainakin mikäli tämä haluaa toimia ymmärryksen eikä vain ennakkoluulojensa pohjalta. Poliitikkojen keinona ihmisten hyvyyteen ohjaamisessa ovat lait, jotka ohjaavat ihmisten toimintaa, joten myös heidän pääasiallisena tehtävänä on heidän lakiasäättävä roolinsa. (Schofield 2006, 305-307.) Aristoteleen mukaan inhimillinen hyvä on samaa valtiossa ja yksityiselle ihmiselle, kuten todettiin edellisessä luvussa: molemmissa tapauksissa tavoitteena on eudaimonia tai inhimillinen täydellistyminen, mutta

”...given the choice of achieving and preserving the happiness of the population at large rather than just one's own, it is plain that the first option represents a greater good, something we would prefer to pursue as our goal. It is finer, more admirable; more the sort of thing a providential dog would have arranged.” (emt. 308.)

Tai kuten Aristoteles sen sanoo:

”Vaikka yksityisen ihmisen ja valtion päämäärä on sama, valtion päämäärän tavoittaminen ja toteuttaminen näyttää olevan suurempaa ja täydellisempää. Yksittäisen ihmisen onnistuminen tässä tehtävässä on arvokasta, mutta kokonaisen kansan tai valtion onnistuminen siinä on parempaa ja jumalallisempaa.” (EN I.2.1094b7-11.)

35 Esimerkiksi aiemmin esitellyssä keskustelussa Aristoteleen etiikan egoismista etiikan yhteyttä politiikkaan ei huomioida.

Schofieldin näkemys on, että *Nikomakhoksen etiikka*, yhtälailla kuin *Politiikkakin*, ovat parhaiten tulkittavissa kirjoituksina, jotka ovat suunnattuina, ei niinkään ihmisille heidän yksityisessä elämässään ja kyvyissään, vaan jollekulle joka on tai tavoittelee olla poliitikko, eli lainsäätäjä (Emt. 308-310). Lainsäädäntötyö kysyy kokemusta, käytännöllistä järkeä ja harkintaa, jotta lainsäätäjä ymmärtää mikä sopii parhaiten minkäkinlaiselle kaupunkivaltiolle. Tästä syystä se ei sovi nuorukaisille, joille ei vielä tarvittavaa kokemusta ole kertynyt. Mutta mikäli heidät on jo kasvatettu hyveelliseen toimintaan, on heidän hyvä opiskella ja tutkia sitä mistä ihmisen ja ihmisyyteen eudaimonia muodostuu ja miten se saavutetaan, jotta he saavuttavat lainsäädäntötyössä tarvittavan ymmärryksen näistä asioista ennenkuin lainsäätäjiksi pyrkivät. Myös Garver (2006, 128-129, 132, 138-139) korostaa Aristoteleen hyve-käsityksen ja etiikan yhteyttä polikseen ja lakiin. Aristoteleen politiikassa, johon etiikkakin kuuluu, lait käskivät hyveelliseen toimintaan ja hyve taas mahdollistaa sen, että hyveellinen henkilö tekee itseisarvoisesti sen, mihin laki käskii. Aristoteleen ihmiskäsityksessä henkilökohtainen identiteetti perustuu kaupunkivaltion kansalaisuuteen, ja hyveiden ja paheiden luonne sellaisina kuin Aristoteles ne kuvaa, selittyy kansalaisuuden idean kautta. Garverin mukaan koko Aristoteleen hyvekäsitys on parhaiten ymmärrettävissä kun kukin hyve ja pahe suhteutetaan siihen, miten sen mukainen toiminta vaikuttaa kansalaisen osallistumiseen poliittiseen vallankäyttöön ja olemiseen vallankäytön kohteena.

”The virtues of Book IV make sense only under social inequality combined with civic equality. The corresponding vices make people unsuitable for citizenship either through being so slavish or so despotic that they cannot participate in political ruling and being ruled.” (Garver 2006, 139.)

Tämä luenta, jossa *Nikomakhoksen Etiikka* nähdään olennaisesti poliittisena ja Aristoteleen muiden poliittisten teosten kanssa yhteenkuuluvana, selventää monia sen piirteitä ja vastaa mm. Williamsin esittämään kritiikkiin. *Nikomakhoksen Etiikan* funktion tulkitseminen näin, jolloin sen tehtävänä nähdään olevan olennaisesti lainsäädäntötyön ohjaus ja tulevien poliitikkojen evästys pikemminkin kuin sokraattiseen kysymykseen vastaaminen yksilötasolla, vaatisi huomattavaa käsitysten muutosta modernilta eettisen keskustelun osallistujilta. Lisäksi tämä tulkinta herättää huomattavia kysymyksiä Aristoteleen etiikan sidonnaisuudesta antiikin kreikan poliksen sosiaaliseen rakenteeseen ja mahdollisuuksista irroittaa sitä siitä ja soveltaa nykyaikaan. Tämä poliittinen luenta heittää myös suuria haasteita uusaristoteelikoille ja heidän tavalleen lukea Aristotelesta.

Nikomakhoksen etiikassa ei siis ole kyseessä yritys antaa vastausta sokraattiseen kysymykseen yksityiselle ihmiselle, kuten useat tulkitsijat ovat olettaneet. Tässä oletuksessa lienee näkyvissä jälkiä omasta modernista ajattelustamme koskien sitä, mitä etiikka on ja mitä etiikan teoria tekee. Kuitenkin on mahdollista nähdä Aristoteleen etiikan teoria olennaisesti politiikan osana, jonka pyrkimyksenä ei ole vastata yksityiselle ihmiselle mitään eikä neuvoa yksityistä ihmistä tämän omassa elämässään. Tämä voi olla myös syynä siihen, miksi Aristoteles, toisin kuin Platon, ei ole kiinnostunut sen enempää perustelemaan etiikkaa kuin argumentoimaan etiikan puolesta skeptikkaa vastaan. Etiikassa ei ole Aristoteleella kyse yksityiselle ihmiselle suunnatusta elämänohjeoppaasta tai kasvattavasta teoriasta, vaan nimenomaan poliitikoille suunnatusta asiantuntijakirjallisuudesta. Yksityinen ihminen ja ihminen ylipäänsä on tässä mukavan lainsäädännön kohteena, jonka luonne ja toiminta on tunnettava, myös se, miten hänestä ohjataan hyveellinen, jotta valtiomuoto ja lainsäädäntö on tämän kehityksen kannalta oikeaan ohjaava. Tämä selittää myös Williamsin oudoksuman korostuksen että hyveelliseksi tullaan kasvatuksen kautta ja kasvatus on niin olennaisessa osassa. Kun teos on suunnattu kasvattajille, niin toki siinä eritellään sitä, miten kasvatus parhaiten tapahtuu. Ja ongelmana ei ole se, että politiikan opiskelijat ovat keski-ikäisiä ja kasvatus kohdistuu lapsiin ja nuorisoon, vaan Schofieldin tulkinnan mukaisesti tämä on hyvin järkeenkäyvää.

Tällaista tulkintaa *Nikomakhoksen etiikasta* ovat tuoneet esiin mainitut Schofield ja Garver, ja myös Kraut toteaa teoksen poliittisen luonteen. Huomattavan suuri määrä Aristoteleen etiikan tutkimusta kuitenkin ohittaa tämän piirteen kokonaan. Esimerkiksi tulkintaongelmista esiin nostetussa egoismi-keskustelussa Aristoteleen etiikka käsitetään modernissa mielessä etiikaksi ja sen yhteys politiikkaan sivuutetaan. Tällöin myös jotkin sen olennaisista piirteistä, kuten eudaimonian asettaminen päämääräksi valtion tasolla ja hyveiden ja lain yhteys, jäävät kokonaan huomiotta, mitä voidaan pitää huomattavana puutteena.

Mielenkiintoisia kysymyksiä, tämä Aristoteleen etiikan poliittinen funktio huomioiden, ovatkin, miten Aristoteleen etiikan soveltaminen nykymaailmaan onnistuu tämä etiikan luonne huomioiden – mitä etiikan poliittisesta luonteesta ja eudaimonian asettamisesta tavoitteeksi valtiotasolla seuraa? Toinen kysymys on, ovatko tämän seuraukset sellaisia

mitä voimme hyväksyä. Tulkitsijoista Garver huomioi Aristoteleen hyveiden poliittisen luonteen ja sidonnaisuuden lakiin, sekä käsitysten välimatkan moderneihin vastaaviin ja tekee näistä sen johtopäätöksen, että Aristoteleen etiikan soveltaminen nykymaailmassa on yhtä mahdotonta kuin Aristoteleen fysiikankin. Toinen mielenkiintoinen kysymys liittyy näihin tässäkin työssä esiteltyihin eri Aristoteleen tulkintaperinteisiin, jotka eivät ole ottaneet huomioon Aristoteleen etiikan poliittista luonnetta. Miten tämän huomioiminen vaikuttaisi esitettyihin tulkintoihin tai esimerkiksi egoismi-keskustelun kantoihin?

Tässä työssä ei ole mahdollista perehtyä näihin kysymyksiin tämän enempää, vaan päädymme esittämään että eettisen tutkimuksen funktiona on Aristoteleella toimia poliittisen työn asiantuntijana siinä muodossa, että tulevien lainsäätäjien, joiden tehtävänä on tehdä lainsäädäntötyöllään kaupunkivaltiota paras mahdollinen, koulutus tehtävänsä edellyttää eettistä tietoutta.

7 LÄHTEET

Ackrill, J., L. (1980): "Aristotle on Eudaimonia". 15-33. Teoksessa *Essays on Aristotle's Ethics*. Toim. Rorty, A., O. University of California Press. Berkley, Los Angeles, London. Artikkelin ilmestynyt alunperin 1972 *Phronesis* 17, 252-259.

Aristoteles (1989): *Nikomakhoksen Etiikka*. Suom. Simo Knuuttila. Gaudeamus, Helsinki.

Aristotle (1982): *Aristotle XIX, The Nicomachean Ethics*. The Loeb Classical Library. Harvard University Press, London.

Annas, Julia (1993): *The Morality of Happiness*. Oxford University Press, New York.

Becker, C. (Toim.) (1992): *Encyclopedia of Ethics, Vol. I.*, Gatland Publishing.

Broadie, Sarah (2006): "Aristotle and Contemporary Ethics". 342-361. Teoksessa *The Blackwell guide to Aristotle's Nichomachean Ethics*. Toim. Richard Kraut. Blackwell Publishing Ltd.

Crisp, Roger (2008): "Well-being". The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/well-being/>

Dover, K. J. (1974): *Greek Popular Morality, In the time of Plato and Aristotle*. University of California Press, California.

Garver, R. (2006): *Confronting Aristotle's Ethics: Ancient and modern morality*. The University of Chicago Press, Chicago.

Gottlieb, Paula (1996): "Aristotle's Ethical Egoism". *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 77, 1-18.

A Greek-English Lexicon, New Supplement added to ninth edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon. (1996) The Clarendon Press, Oxford.

Homiak, Marcia (2003): "Moral Character". The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2003 Edition), Edward N Zalta (Toim.),
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/moral-character/> (27.2.2004).

Hursthouse, R. (2007): "Virtue Ethics". The Stanford Encyclopedia of Philosophy,
<http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/> First published Fri Jul 18, 2003;
 substantive revision Wed Jul 18, 2007. (9.4.2010).

Knuuttila, Simo (1989): selitysosa teoksen *Nikomakhoksen Etiikka* lopussa, s 207-267.

Kraut, Richard (2003): "Aristotle's Ethics". The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2003 Edition), Edward N. Zalta (Toim.),
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/aristotle-ethics/> (27.2.2004)

Kraut, Richard (2006): "How to Justify Ethical Propositions: Aristotle's Method".
 Teoksessa *The Blackwell guide to Aristotle's Nichomachean Ethics*. Toim. Richard Kraut. Blackwell Publishing Ltd. s. 76-95.

Kristjánsson, Kristján (2007): *Aristotle, Emotions, and Education*. Ashgate Publishing Company. Burlington, USA.

Lännström, Anna (2006): *Loving the fine. Virtue and Happiness in Aristotle's Ethics*. University of Notre Dame Press. Notre Dame, Indiana.

MacIntyre, Alasdair (2004). *Hyveiden Jäljillä. Moraaliteoreettinen tutkimus*. Suom. Niko Nojonen. (Alkuteos *After Virtue: A Study in Moral Theory* (1981), julk. University of Notre Dame Press, Notre Dame, ja Duckworth, London.) Gaudeamus. Helsinki.

McKerlie, Dennis (1998): "Aristotle and Egoism". The Southern Journal of Philosophy, Vol. XXXVI, 531-555.

Parry, R. (2009): "Ancient Ethical Theory". The Stanford Encyclopedia of Philosophy,
<http://plato.stanford.edu/entries/ethics-ancient/> First published Tue Aug 3, 2004;

substantive revision Fri Aug 7, 2009. (9.4.2010).

Sihvola, J. (1994): *Hyvän elämän politiikka. Näkökulmia Aristoteleen poliittiseen filosofiaan*. Tutkijaliiton julkaisusarja 76. Tutkijaliitto. Helsinki.

Sihvola, J. (2004). Alasdair MacIntyre moraalifilosofina, esipuhe teokseen MacIntyre, A. (2004). *Hyveiden Jäljillä*. Gaudeamus. Helsinki.

Shofield, Malcolm (2006): "Aristotle's Political Ethics". Teoksessa *The Blackwell guide to Aristotle's Nichomachean Ethics*. Toim. Richard Kraut. Blackwell Publishing Ltd. s. 305-322.

White, Nicholas (1995): "Conflicting Parts of Happiness in Aristotle's Ethics". *Ethics*, vol. 105, No. 2 (Jan., 1995), pp. 258-283. <http://www.jstor.org/stable/2382345> (9.4.2010).

Williams, Bernard (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*. Fontana Press/Collins. London.